

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

DOTTORATO DI RICERCA IN DIRITTO

XXIX CICLO - CURRICULUM FILOSOFIA DEL DIRITTO E BIOETICA GIURIDICA

*NEUROETICA E NEUROSCIENZE: PROSPETTIVE
DI RIFORMA MORALE*

CANDIDATA: DOTT.SSA BRUSCO LUCIA

TUTORI: PROF. RICCARDO GUASTINI, UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

PROF. DAMIANO CANALE, UNIVERSITÀ COMMERCIALE “LUIGI BOCCONI”

ANNO ACCADEMICO: 2017/2018

RINGRAZIAMENTI

Giunta al termine di questo impegnativo percorso è d'obbligo esprimere alcuni ringraziamenti alle persone che, con diversi ruoli e in diversi momenti, hanno contribuito al raggiungimento di questo importante traguardo.

Un sentito ringraziamento va al professor Canale, per avermi ispirata con la sua passione e il suo amore per la materia fin dalle lezioni di Filosofia del Diritto durante il primo anno di Università, per aver creduto fortemente in me quando decisi di intraprendere il percorso dottorale e per avermi sempre supportata con pazienza, attenzione e costruttivo senso critico durante tutti questi anni.

Ringrazio altresì il professor Guastini, altra colonna portante del mio lavoro, non solo di ricerca dottorale ma anche di crescita personale, con il quale le poche ma incisive parole scambiate hanno sempre saputo rimettermi sulla giusta rotta, dandomi la motivazione per andare avanti e perseguire con entusiasmo gli obiettivi prefissati.

Per i loro commenti, le loro critiche e per le lunghe discussioni seminariali (e non) ringrazio tutta la grande "famiglia genovese", fatta di professori e di dottorandi ma, prima di tutto, di compagni di viaggio dal cuore grande e dall'infinita cultura, sempre pronti a darsi supporto l'un l'altro, a regalarsi un sorriso e scambiarsi idee ed opinioni sui propri lavori. Mi ritengo orgogliosa di averne fatto parte, anche se per poco, e spero di aver contribuito nel mio piccolo ad arricchirla.

Come feci cinque anni fa per la Laurea in Giurisprudenza, ora più che mai rinnovo il mio ringraziamento ai miei genitori per avermi sempre sostenuta ed avermi insegnato che, anche nei momenti più difficili, è necessario perseguire le proprie aspirazioni con coraggio, forza e, a volte, un pizzico di incoscienza, poiché nulla è irraggiungibile con la giusta dose di impegno e sacrificio.

Da ultimo, ma non per ordine di importanza, ringrazio Luca, che è stato ed è tutt'ora, la mia roccia, la mia fonte di ispirazione quotidiana, il mio migliore amico e la mia metà. Un suo solo sguardo è stato, spesso, capace di darmi la carica giusta per andare avanti nei momenti di sconforto e altrettanto capace di farmi sentire soddisfatta per i traguardi raggiunti. Quando ho iniziato questo percorso eravamo solo in due ma ora c'è una piccola metà di entrambi che sta crescendo dentro di me e che ci accompagnerà per tutta la vita e per questo regalo non troverò mai le parole giuste per ringraziarlo.

INDICE

INTRODUZIONE	1
--------------------	---

Capitolo 1. LE NEUROSCIENZE E LA NATURALIZZAZIONE DEL DISCORSO MORALE

1.1 Introduzione: alcune classificazioni del sapere umano	5
1.2 Il Naturalismo etico: una questione aperta	9
1.2.1 Naturalismo metodologico	11
1.2.2 Naturalismo ontologico	14
1.3 Dalle neuroscienze alla neuroetica	19
1.3.1 Leggere il cervello: una realtà	26
1.3.2 La neuroetica come nuova disciplina del sapere	32
1.4 Una nuova etica sperimentale	43
1.4.1 Il dilemma del carrello al vaglio delle neuroscienze	49
1.5 Alcune conclusioni aperte	57

Capitolo 2. QUESTIONI METAETICHE

2.1 La Metaetica e il suo oggetto di studio	62
2.2 Questioni semantiche	68
2.2.1 L'argomento della domanda aperta	71
2.2.2 Alcune obiezioni all'argomento della domanda aperta	77
2.2.3 La fonte dei giudizi morali: l'emotivismo di Ayer	79
2.2.4 Il problema di Frege-Geach	85

2.2.5 Cognitivismo e non cognitivismo etico	88
2.3 Questioni ontologiche	96
2.3.1 La teoria dell'errore	97
2.3.2 Il realismo morale	107
2.3.2.1 Il naturalismo etico	111
2.3.2.2 Un naturalismo analitico: il "Canberra plan"	113
2.3.2.3 Un naturalismo sintetico	118
2.3.2.4 Il non naturalismo	128
2.3.3 L'antirealismo morale	134
2.3.4 Il quasi realismo	138
2.4 Giudizi morali e stati mentali: cenni di teoria dell'azione	148
2.4.1 L'internalismo morale	151
2.4.2 L'esternalismo morale	155
2.4.3 Alcuni cenni sulla teoria della motivazione morale di Hume	159
2.5 Alcuni brevi cenni conclusivi	171
 Capitolo 3. L'UTILITARISMO COME MIGLIORE TEORIA MORALE	
3.1 L'etica normativa e il suo oggetto di studio	174
3.1.1 Le teorie non consequenzialiste	175
3.1.2 Le teorie consequenzialiste	178
3.2 L'utilitarismo classico	179
3.2.1 Jeremy Bentham	179
3.2.2 John Stuart Mill	190

3.2.3 Henry Sidgwick	201
3.3 L'utilitarismo contemporaneo	207
3.3.1 Utilitarismo dell'atto e della regola	208
3.3.1.1 L'utilitarismo dell'atto	209
3.3.1.2 L'utilitarismo della regola	218
3.3.2 Richard Mervyn Hare e l'utilitarismo delle preferenze	227
3.3.3 Peter Singer: l'utilitarismo e l'etica pratica	241
3.4 L'utilitarismo come migliore spiegazione possibile del senso morale	249
Capitolo 4. UTILITARISMO E NEUROSCIENZE: VERSO UNA NUOVA BIOETICA	
4.1 Un nuovo ruolo per il filosofo morale	256
4.2 Il presupposto naturalistico	262
4.3 Neuroscienze ed intuizioni: la sconfitta del realismo morale?	266
4.4 Le intuizioni in bioetica sono ancora così affidabili?	271
4.5 Prospettive di riforma morale	278
BIBLIOGRAFIA GENERALE	281

INTRODUZIONE

Negli ultimi decenni lo sviluppo delle neuroscienze ha permesso di ampliare notevolmente il bagaglio di conoscenze intorno al cervello umano e al suo modo di funzionare, facendo luce su aspetti ritenuti finora inosservabili, come lo sviluppo di determinati tratti della personalità, delle emozioni morali e degli atteggiamenti moralmente critici.

La riflessione filosofica, da sempre rivolta all'indagine intorno all'essere umano nella sua interezza e singolarità, non poteva rimanere impassibile di fronte alle nuove scoperte e ha così sviluppato un nuovo ambito di studio il cui interrogativo di partenza è: "Che cosa succede nel nostro cervello quando formuliamo giudizi morali, decidendo cosa è giusto e cosa non lo è?" Ciò ha riportato al centro del dibattito la discussione sulla legittimità di un approccio naturalistico all'etica. La ricerca sui meccanismi cerebrali implicati nei processi decisionali è, infatti, parte integrante del tentativo di spiegare l'etica ricorrendo unicamente a fatti empirici. Le neuroscienze, continuando il lavoro già iniziato dagli studi della biologia evoluzionista, arricchiscono in questo senso il quadro dei fatti empirici a cui può riferirsi l'etica, fornendo

ipotesi e dati sul modo in cui funziona l'agente morale. Questo insieme di ipotesi, di studi e di dati empirici rende sempre più chiaro e ricco il concetto di "natura umana" a cui ognuno di noi si riferisce quotidianamente per spiegare il proprio comportamento.

Queste sono le considerazioni di partenza della presente ricerca che si pone l'obiettivo di indagare quale sia, ad oggi, la migliore spiegazione possibile di come funziona il cervello umano all'atto della decisione morale e che tipo di ricadute, tale spiegazione, possa avere in ambito filosofico e giuridico.

Nel primo capitolo proverò a ricostruire lo sviluppo del movimento naturalista in ambito etico, mettendone in evidenza i punti di forza soprattutto alla luce dello sviluppo delle neuroscienze e degli studi di etica sperimentale. Dall'unione tra gli studi sul cervello umano e il progetto di naturalizzazione dell'etica prende vita una nuova articolazione del sapere, a vocazione profondamente interdisciplinare: la neuroetica. Tra tutte le sue possibili declinazioni, sceglierò di concentrarmi, non tanto sulle possibilità di *cognitive enhancement* o sui possibili usi delle neuroscienze in ambito giuspenalistico, quanto piuttosto sull'utilizzo delle evidenze scientifiche per spiegare in maniera più efficace il funzionamento del cervello umano all'atto della decisione morale. I dilemmi morali, strumento privilegiato d'indagine psico-sociale a metà del secolo scorso, ritornano ora in auge proprio come strumento tramite cui testare il nostro modo di ragionare morale e riuscire a spiegare

che processi cerebrali si innescano di fronte a differenti conflitti di principi morali.

Nel secondo capitolo muoverò lo sguardo verso un altro strumento indispensabile per veicolare le proprie decisioni morali: il linguaggio. Adottando un approccio storico, tenterò di ricostruire le principali teorie metaetiche e le rispettive posizioni con riguardo all'analisi del linguaggio morale e della semantica dei termini utilizzati per esprimere il proprio pensiero morale. Passando per questioni prettamente semantiche e per questioni di tipo ontologico, concluderò il capitolo accennando ad alcuni brevi dettagli di teoria dell'azione utile per comprendere le teorie contemporanee che assegnano agli stati mentali, rilevati grazie agli strumenti della scienza, lo status di fatto morale dando, in parte, nuovamente credito alla teoria realista in etica.

Dal piano del linguaggio, nel terzo capitolo passerò, invece, ad affrontare il piano normativo focalizzando la mia attenzione sulle due teorie etiche più importanti degli ultimi secoli: deontologismo e utilitarismo. L'utilitarismo sarà, in particolare, l'oggetto principale della mia analisi. Lo indagherò prima da un punto di vista storico, mettendone in evidenza le modifiche elaborate dai diversi filosofi al cambiare dei tempi e dei contesti sociali e, poi, da un punto di vista più critico illustrandone i punti di forza e la coerenza ad esso intrinseca con riferimento alle scoperte fatte dalle neuroscienze. Ciò che

proverò a sostenere è che le tesi utilitariste sono quelle che meglio si adeguano al modello di ragionamento morale propostoci dalle neuroscienze.

Aprirò il quarto capitolo proprio con lo scopo di proporre argomenti e spunti di riflessione che aiutino a comprendere la mia posizione in merito. Riprenderò il pensiero del più importante filosofo utilitarista contemporaneo, Peter Singer, per analizzarne due aspetti in particolare: innanzitutto la tesi secondo cui le nuove scoperte neuroscientifiche dimostrerebbero la necessità di ridurre drasticamente l'affidamento alle nostre intuizioni morali e, conseguenza di ciò, il nuovo ruolo che dovrebbe ricoprire il filosofo morale in un contesto sociale e giuridico siffatto.

Nel mio viaggio alla ricerca della migliore spiegazione possibile del ragionare morale avrò come unici strumenti da poter utilizzare, la scienza e la riflessione filosofica e proverò a dimostrare come due mondi ritenuti concettualmente così distanti e inconciliabili possano (e debbano) convivere allo scopo di integrare e completare il sapere umano anche laddove non si riteneva possibile arrivare.

CAPITOLO PRIMO

1. LE NEUROSCIENZE E LA NATURALIZZAZIONE DEL DISCORSO MORALE

1.1. Introduzione: alcune classificazioni del sapere umano

Per secoli tutto il sapere umano è stato distinto in due grandi famiglie: le scienze teoriche (o descrittive) e le scienze pratiche (o prescrittive). Questa classificazione, che possiamo far risalire alla tradizione aristotelico-scolastica, si basa sulle differenze che distinguono le discipline appartenenti all'una o all'altra famiglia, differenze che riguardano l'oggetto dell'indagine e il metodo seguito.

Le scienze teoriche hanno una finalità conoscitiva, si prefiggono cioè il fine di ricavare informazioni attraverso l'osservazione della realtà, descrivendone e spiegandone i fenomeni che in essa avvengono. Le scienze pratiche, invece, hanno una funzione trasformativa, esse utilizzano le informazioni riguardo la

realtà per riorganizzarla e modificarla in un modo ritenuto opportuno. Cambia, quindi, il punto di vista con cui ci si pone verso la realtà, a seconda che la si voglia osservare, descrivere e spiegare oppure che la si voglia manipolare così da trasformarla in modo determinato.

All'interno delle scienze teoriche si possono individuare due grandi sotto categorie: le scienze matematico-formali e le scienze empiriche. Per quanto riguarda le prime, caratterizzate dall'uso del metodo assiomatico, non è rilevante il riferimento ai dati empirici, essendo la consistenza logica interna dei sistemi teorici l'unica caratteristica che ne determina la scientificità. Per le seconde, invece, il riferimento alla realtà e all'esperienza risulta essenziale sia per la descrizione che per la spiegazione dei fenomeni indagati.

Le scienze empiriche si dividono tradizionalmente in scienze naturali e scienze umane.¹ Le scienze umane indagano i fenomeni che coinvolgono gli esseri umani: la consapevolezza di sé, la capacità di agire intenzionalmente,

¹ Tale suddivisione risale allo storicismo tedesco della seconda metà dell'800. Wilhelm Dilthey, considerato il fondatore di questo movimento, distingue chiaramente le due scienze e afferma che quelle naturali apprendono il mondo mediante l'esperienza esterna (in maniera mediata), mentre quelle spirituali (o umane) lo apprendono mediante l'esperienza interna (in maniera immediata). Le scienze dello spirito hanno a proprio fondamento la coscienza che l'uomo ha del suo vivere nel tempo in una sostanziale identità di soggetto e oggetto. Dilthey, quindi, riconosce nell'individuo il soggetto attivo del mondo storico-sociale. Questo individuo è condizionato dai rapporti interumani, i quali possono dar luogo ai sistemi di cultura e all'organizzazione sociale. Tale condizionamento, tuttavia, non deve essere visto come un limite, ma come la caratteristica fondamentale che rende storica la vita degli uomini e che, per questo, la rende veramente comprensibile. Dilthey (1883), vol. 1.

l'uso della razionalità, le diverse forme di interazione ed organizzazione sociale, ecc. Il metodo che le ha caratterizzate fino perlomeno alla metà dell'Ottocento è quello della comprensione, che consiste nell'osservazione dei comportamenti umani al fine da coglierne la singolarità e peculiarità storica, per poi risalire, mediante generalizzazioni progressive, ai loro aspetti universali.

Le scienze naturali, dal verso opposto, godendo di un più elevato grado di certezza e prevedibilità, possono avvalersi del metodo induttivo e del metodo deduttivo, i quali consentono per un verso di formulare leggi generali e per altro verso di spiegare e prevedere l'accadimento di eventi singolari.

Più precisamente, le scienze naturali, che includono tutte le discipline scientifiche in senso stretto, quali la fisica, la chimica, la biologia, la matematica, hanno l'obiettivo di osservare i fenomeni e gli eventi dell'universo, raccogliere i dati empirici che essi forniscono, studiarli, interpretarli e, alla fine, formulare leggi e modelli sperimentali di riferimento, passibili di falsificazione come prescritto dal metodo scientifico. La spiegazione è l'attività tipica delle scienze naturali che hanno la pretesa di veicolare la verità.

Le scienze umane, a cui vengono ricondotte una moltitudine di discipline, quali la psicologia, la filosofia, la scienza del diritto, la storia, la scienza della politica, concentrano invece la loro attenzione sull'essere umano e sulla società che lo circonda, studiandone lo sviluppo, il modo di agire e le possibili

derive future. Esiste anche una sotto categoria delle scienze umane a carattere prescrittivo: le scienze umane pratiche, le quali indagano i fini dell'agire individuale e collettivo e i mezzi idonei a conseguirli. Le conoscenze acquisite attraverso le scienze descrittivo-esplicative vengono utilizzate per trasformare la realtà, o verosia per realizzare uno stato di cose futuro considerato desiderabile. Questo stato di cose non ancora realizzato è considerato un dover-essere verso cui l'azione deve orientarsi.

Tra la fine dell'800 e gli inizi del '900 prese le mosse un movimento di reazione a questa marcata polarizzazione tra scienze della natura e scienze dell'uomo. Esso esprimeva la necessità di avvicinare tra loro i due metodi d'indagine, cogliendone le somiglianze e, soprattutto, le possibili influenze dell'uno sull'altro. Con la nascita degli studi evoluzionistici e l'intensificarsi della riflessione circa lo sviluppo antropologico dell'essere umano, i fenomeni naturali e quelli riguardanti l'uomo iniziarono a non sembrare più così nettamente separati tra loro. Molti studiosi iniziarono ad ipotizzare la possibilità di spiegare e interpretare il comportamento umano non solo in termini di riflessione filosofica, come si era fatto fino a quel momento, ma anche in termini più propriamente scientifici utilizzando il metodo sperimentale e assumendo una pretesa di oggettività.

Il Naturalismo, questo il nome che diedero al proprio movimento tali studiosi, nacque con lo scopo di costruire un ponte tra questi due ambiti del sapere

con la convinzione che un'indagine ed una conoscenza integrate potessero costituire fondamenta più solide per il futuro della cultura.

Lo sviluppo scientifico nel corso di tutto il '900 e in questi primi anni del XXI Secolo, i progressi della medicina, dell'antropologia, della psicologia e delle neuroscienze, hanno certamente ampliato esponenzialmente il bagaglio di conoscenze sull'uomo, sulla sua natura, sui suoi comportamenti. Tutto ciò ha favorito un crescente dialogo tra studiosi delle scienze umane e studiosi delle scienze naturali per sviluppare, assieme, una lettura dell'essere umano in chiave scientifica, anche per quanto riguarda gli aspetti finora ritenuti di appannaggio della sola riflessione filosofica.

1.2. Il Naturalismo etico: una questione aperta

In un senso molto generale, con il termine "naturalismo" si fa riferimento ad un indirizzo filosofico secondo cui l'oggetto primario dell'indagine filosofica deve appartenere solo ed esclusivamente al regno naturale. Per spiegare la realtà non è necessario né opportuno, ricorrere a principi di ordine trascendentale o spirituale poiché, a tal fine, sono sufficienti le leggi naturali.

Sebbene apparentemente chiaro e incontrovertibile, il significato del termine “naturalismo” non è affatto rimasto uguale nel corso dei secoli. Ciò accade poiché il significato dei termini “natura” e “naturale” è mutato nel corso del tempo e si mostra a tutt’oggi assai ambiguo.

L’uso attuale del termine “naturalismo” in filosofia deriva da un dibattito sviluppatosi negli Stati Uniti durante la prima metà del secolo scorso che ha visto protagonisti un gruppo di filosofi autoproclamatisi naturalisti in virtù della loro opera di avvicinamento della filosofia alla scienza.

Tra gli altri, John Dewey, Ernest Nagel, Sidney Hook e Roy Wood Sellars affermarono che la realtà, tutto ciò che ci circonda e che costituisce il mondo in cui l’essere umano vive, non è altro che natura e, in quanto tale, l’indagine che verte sopra i vari suoi ambiti, compreso quindi anche lo studio della natura umana, non deve far uso di alcun concetto di tipo sovrannaturale e deve rispettare il rigore del metodo sperimentale scientifico.²

A ben vedere, questa definizione non risulta molto informativa. Potrebbe infatti definirsi naturalista qualunque filosofo contemporaneo che indaghi la natura umana senza ricorrere a concetti religiosi, spirituali o, comunque, sovrannaturali e creda che la scienza rappresenti il migliore, se non l’unico, canale di conoscenza di ciò che siamo e che ci circonda.

² Kim (2003), pp. 3 e ss.

Tuttavia tale semplice definizione ha dato vita ad un profondo ed intenso dibattito che ancor' oggi anima la letteratura filosofica proprio per la moltitudine di possibili sue declinazioni che rendono impossibile caratterizzare in modo univoco la dottrina naturalista.

Il Naturalismo, tradizionalmente, viene suddiviso in due componenti: una ontologica, che si riferisce a ciò che costituisce la realtà una volta esclusa ogni entità sovranaturale, e una metodologica, che invece concerne il metodo d'indagine da utilizzare verso l'oggetto di studio prefissato e afferma la sua preferenza verso il metodo sperimentale scientifico.³

1.2.1.Naturalismo metodologico

Nel 1944 viene pubblicata una raccolta di saggi di quindici filosofi americani, tra i più influenti all'epoca, dal titolo *Naturalism and the Human Spirit*⁴. Questo volume si propone come una sorta di manifesto del nascente movimento naturalista che, come abbiamo visto, si declina in due principali filoni:

³ Craig & Moreland (2000).

⁴ John Dewey, Sidney Hook, Ernest Nagel, George Boas, Abraham Edel, Sterling Lamprecht e John Herman Randall sono alcuni dei quindici filosofi in totale che hanno dato vita al "movimento naturalista". Per un'accurata ricostruzione storica del movimento naturalista si veda Krikorian (1944).

il primo si fonda su una tesi ontologica relativa all'oggetto di studio della filosofia; il secondo fornisce un insieme di linee guida per condurre l'indagine filosofica.

Che tipo di metodo? Che tipo di procedura? Prendendo le mosse dalle acquisizioni della ricerca scientifica, i naturalisti intendono sostenere che lo stesso metodo usato per la scienza può essere applicato anche a quegli aspetti dello "spirito umano" che, in passato, hanno portato spesso la filosofia a ricorrere a piani d'indagine che trascendono i metodi e gli scopi della scienza.⁵

Il Naturalismo è inteso, quindi, come una visione della pratica filosofica a partire dalla consapevolezza che la filosofia e la scienza sono profondamente legate l'una all'altra per gli scopi che perseguono e per i metodi d'indagine che devono utilizzare per raggiungerli. In particolare, il metodo scientifico è l'unico modo affidabile per acquisire conoscenze che possano essere utilizzate in tutte le aree del sapere filosofico e che descrivano in modo veritiero il mondo che ci circonda, composto dalla natura, dalla società e dagli uomini.⁶

⁵ Murphy (1945), pp. 400 e ss.

⁶ Nonostante in tempi attuali sia frequente incontrare un atteggiamento di radicale scetticismo verso la concezione della scienza come attività umana "monolitica", regolata da un insieme di principi e criteri di razionalità ed evidenza, affinché il Naturalismo si possa considerare una dottrina filosofica, è essenziale che la scienza sia considerata un'attività razionale e ben definita e che, per quanto diversi tra loro possano essere gli specifici ambiti di studio in cui si articola, tutti questi condividono una serie precisa di principi metodologici da seguire. Questo rappresenta un presupposto fondamentale affinché si possa legittimamente parlare di naturalismo metodologico.

Alla fine, tanto la filosofia quanto la scienza cercano di stabilire una conoscenza sintetica circa il mondo naturale e utilizzano un'indagine a posteriori per raggiungerla.

Il linguaggio dell'etica, le definizioni di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, devono essere intese non come affermazioni analitiche circa il significato dei termini utilizzati nel discorso morale ma come affermazioni di tipo sintetico riguardo la natura delle supposte proprietà a cui tali termini si riferiscono. Esse vanno giudicate non mediante strumenti a priori ma attraverso una serie di considerazioni a posteriori circa la loro esattezza nel fornire una buona spiegazione della natura delle pratiche etiche. Secondo tale visione del Naturalismo metodologico, la filosofia non dispone di un particolare metodo capace di veicolare verità sostanziali.

Una delle obiezioni che vengono mosse a chi sostiene il Naturalismo metodologico riguarda il ruolo delle "intuizioni" in filosofia. I naturalisti tendono a rigettare il classico metodo filosofico della teorizzazione a partire da una serie di osservazioni e intuizioni di base e a promuovere, invece, uno studio attivo, fatto di dati empirici raccolti in natura. Ma anche se ammettiamo che le intuizioni possano ricoprire un ruolo centrale nell'analisi filosofica, ciò non porta necessariamente ad un rigetto del Naturalismo metodologico. Non è detto, infatti, che le intuizioni filosofiche godano di un distintivo stato a priori poiché può darsi il caso che esse siano, alla fine, il risultato di una prova a

posteriori, come ad esempio le intuizioni che entrano in gioco quando parliamo di esperimenti mentali.⁷

1.2.2. Naturalismo ontologico

Il Naturalismo, tuttavia, è certamente più che un insieme di tesi epistemologiche. Ernest Nagel⁸, uno dei più importanti tra i naturalisti americani delle origini, è certamente colui che, più di tutti, si interessa anche alla dimensione ontologica di questa nuova dottrina. Il Naturalismo, egli sostiene, prende le mosse a partire da due assunti fondamentali. Il primo riguarda il primato del mondo causale all'interno dell'ordine organizzato del mondo naturale. Secondo tale tesi, il verificarsi di eventi, qualità o processi e, anche, il particolare comportamento degli individui sono causati solo da entità di tipo fisico. Non può esserci spazio per forze incorporee e trascendenti nel comandare il corso degli eventi. Tutto ciò che non è empiricamente osservabile non può essere causa né della propria realizzazione né di quella di qualcosa d'altro. La seconda tesi chiarisce, poi, come la manifesta pluralità e varietà di en-

⁷ Per una disamina approfondita intorno al ruolo delle intuizioni in etica si veda Pollo (2008), pp. 28 e ss.

⁸ Nagel (1956), pp. 7-8.

tità nel mondo, con le loro proprietà e funzioni specifiche, sia una caratteristica irriducibile dell'universo stesso e non solo una mera apparenza che rimanda ad una qualche omogenea "realtà ultima". Risulta chiara, in questa seconda affermazione, la critica alle concezioni metafisiche che tentano di dare una generica spiegazione di tutti i fenomeni richiamandosi ad entità ultime come l'Assoluto hegeliano.

I naturalisti contemporanei recepiscono queste tesi condensandole in una forma più semplice secondo cui l'intero mondo che ci circonda è la realtà spazio-temporale⁹; le sue entità, proprietà, eventi e fatti sono le uniche entità, proprietà, eventi e fatti che costituiscono il mondo reale.¹⁰ Corollario di tale tesi è che, naturalmente, anche gli esseri umani fanno parte di questa realtà spazio-temporale onnicomprensiva e, quindi, per spiegarne la natura non è necessario ricorrere ad altro che non sia parte della medesima realtà che ci circonda. Grazie a queste affermazioni, i Naturalisti escludono dalla discussione filosofica una varietà di entità astratte di cui in passato i filosofi si

⁹ Nel corso della trattazione userò come sinonimi "mondo reale", "realtà fisica", "mondo fisico", "realtà spazio-temporale" e "mondo materiale" per riferirmi alla dimensione del reale indagata dalle scienze dure.

¹⁰ Tra i naturalisti contemporanei, David Armstrong definisce il Naturalismo come la dottrina secondo cui la realtà consiste in niente di più che un singolo sistema spazio-temporale onnicomprensivo. Armstrong (1981), pp. 149.

erano serviti e che, ora, non godono più delle caratteristiche ritenute imprescindibili per far parte di un discorso razionale circa la realtà del mondo in cui viviamo.¹¹

In questa prospettiva, una delle più importanti sfide che il Naturalismo contemporaneo affronta oggi è quella che viene lanciata dalle straordinarie scoperte che nel corso degli ultimi decenni ci stanno offrendo le scienze che si occupano di indagare e scoprire a fondo come funziona il cervello umano.

La tradizione filosofica occidentale, a cominciare da Aristotele fino a Kant, si è sempre interessata alla natura umana, al funzionamento organico dell'uomo, alle sue passioni e alle dinamiche antropologiche che nel corso dei secoli hanno caratterizzato la sua evoluzione, così come al funzionamento della sua mente, sempre però in una prospettiva di netta separazione tra indagine filosofica pura e indagine empirica. Una volta revocata questa bipartizione, si è sviluppato un nuovo dibattito circa il possibile impatto dei dati sperimentali di tali nuove scienze sull'etica, intesa nella sua più classica caratterizzazione, appannaggio fino a quel momento esclusivamente dei filosofi morali.

¹¹ Si pensi ad esempio alle divinità, al noumeno di Kant, all'Assoluto hegeliano e così via.

Recentemente John R. Searle ha brillantemente racchiuso in poche righe la sfida che le scienze attualmente lanciano alla filosofia. A suo giudizio, il compito fondamentale che i filosofi si trovano oggi a dover affrontare è quello di comprendere «come possiamo far rientrare la concezione di noi stessi in quanto agenti dotati di mente, che possono creare significati e sono liberi e razionali, in un universo che consiste interamente di brute particelle fisiche, che non hanno mente, né significato, né libertà, né razionalità»¹².

In altri termini, la questione fondamentale è come conciliare la prospettiva secondo cui il pensiero e l'agire umani vanno visti come manifestazioni dell'intrinseca intenzionalità, della libertà di agire e della razionalità della mente umana, una prospettiva sostenuta per secoli dalla maggior parte della filosofia e dal senso comune, con il punto di vista adottato dalle scienze della natura, secondo cui gli esseri umani, in quanto facenti parte della realtà materiale e composti esclusivamente da particelle fisiche, debbano venir indagati e spiegati solo per mezzo dell'apparato concettuale e metodologico delle cosiddette "scienze dure".

Ai confini della morale e dei suoi concetti canonici (responsabilità, libertà, obbligo, autonomia) stanno premendo le neuroscienze e i metodi empirico-descrittivi della psicologia che, ponendosi come potenziali invasori, vogliono

¹² Searle (2007), cit. p. 5.

sovertire il tradizionale modo di pensare l'etica. Queste nuove discipline, proponendosi come gli strumenti privilegiati del progetto di naturalizzazione dell'antropologia, reintegrano all'interno della natura anche quella porzione di mondo che sembrava finora resistere a tale inclusione: la mente, il luogo dove si esprime l'attività etica umana. Esse fondano una teoria biologica della coscienza in grado di superare ogni dualismo di tradizione cartesiana, rendendo finalmente coerente il monismo naturalistico.

Ci troviamo di fronte ad una rivoluzione di enorme portata, come nota Blakemore in queste righe: «Al progredire della comprensione delle funzioni cerebrali, è certamente ragionevole chiedersi in che modo tale conoscenza illumini temi che nel passato sono stati espressi, formulati o spiegati in modi diversi. L'epistemologia (la teoria della conoscenza), i principi legali, i concetti sociali e politici dei diritti e della responsabilità, le credenze e il comportamento religiosi, i presupposti filosofici della scienza: tutto ciò è un prodotto del nostro cervello e necessita una riconsiderazione all'interno della cornice costituita dalla nostra conoscenza del cervello.»¹³

Diventa sempre più importante procedere ad una ristrutturazione del sapere sull'essere umano e, per farlo, si rende necessario lo sviluppo di una nuova

¹³ Blakemore (2006).

disciplina che, pur godendo di uno statuto autonomo rispetto a qualsiasi altra, recepisce dalle scienze tradizionali dati empirici e metodi d'indagine che possano fornire spunti di riflessione alla filosofia, alla sociologia e al diritto contemporanei.

1.3.Dalle neuroscienze alla neuroetica

La tradizione filosofica che ha in Cartesio il suo maggior esponente ha sempre elaborato le sue riflessioni intorno alla natura umana sulla base del dualismo spirito/mente e corpo/cervello; il mentale si poneva sempre in opposizione al fisico e si caratterizzava per l'unità, l'immediatezza, il carattere qualitativo e l'immunità dall'errore rispetto all'ascrizione degli stati che percepiamo come nostri.

Questa visione, impregnata di antropologia cattolica, viene messa fortemente in discussione verso la fine dell'800, anche seguendo il nuovo filone di

pensiero lanciato dai filosofi naturalisti, quando una serie di ricerche scientifiche rivela la possibilità di istituire correlazioni sistematiche tra funzioni cognitive superiori e aree cerebrali specifiche.¹⁴

Nel settembre 1848, Phineas Gage, manovale statunitense al lavoro presso una linea ferroviaria in costruzione nello stato del Vermont, a seguito di un'esplosione venne colpito da una spranga di ferro che, entrando dalla mascella ed uscendo dal cranio, gli distrusse completamente la parte anteriore sinistra del cervello. Nonostante il danno, Gage sopravvisse manifestando, tuttavia, un radicale cambiamento di personalità. Ricordato da amici e parenti come un uomo educato, corretto, giusto e, soprattutto, molto equilibrato, dopo l'incidente perse totalmente qualsiasi freno inibitore, trasformandosi in un soggetto irresponsabile, poco empatico, irrispettoso verso le convenzioni sociali dell'epoca e, fin da subito, diventò un interessante materiale di studio per medici e neuroscienziati.¹⁵

¹⁴ In realtà gli storici della medicina affermano che idee di questo tipo, sulla possibilità di ricondurre alcune capacità umane a determinate aree del cervello umano, fossero già stati compiuti in epoche molto antiche, seppur con la totale carenza di strumenti idonei. Si dice che gli Egizi praticassero trapanazioni craniche, forse sulla base dell'intuizioni che modificazioni della materia cerebrale avrebbero modificato, almeno parzialmente, modificazioni dei comportamenti e della personalità. Così anche Aristotele e, Secoli dopo, Agostino affermarono nei loro scritti di aver individuato alcune aree del cervello in cui avevano sede le forze vitali. Infine, nel Duecento, Alberto Magno tracciò una tripartizione del cervello che venne considerata a lungo come il più valido riferimento e che ad oggi si rivela parzialmente corretta, poiché localizza l'intelletto della zona anteriore (prefrontale) del cervello. Oliverio (2008).

¹⁵ Per un'analisi più approfondita si veda Damasio (2011), pp. 278 e ss.

Già dai primi verbali di visita stilati da John Harlow, lo psichiatra che curò Gage nei mesi immediatamente successivi all'incidente, si percepisce come la sua condizione fisica, ma soprattutto, psichica desti fin da subito un grande interesse proprio per le nuove possibilità di ricerca e approfondimento che questo caso apre alla psicologia, alla medicina e alle scienze cognitive. Sette anni dopo la sua morte, avvenuta nel maggio 1861, il Dott. Harlow ricevette il cranio di Gage per fini di ricerca. Grazie ad un approfondito studio della condizione delle ossa del cranio, del danno subito e al racconto dei familiari e degli amici del defunto, lo psichiatra fu così in grado di ricostruire i tratti del carattere di Gage prima e dopo l'incidente, per capire che tipo di facoltà erano venute meno e quali invece non avevano subito alterazioni.¹⁶

Fino a quel momento, studiando altri casi di danni neurologici, si era scoperto che il cervello era la base del linguaggio, della percezione e della funzione motrice dell'uomo ma ciò che accade a Gage rivela qualcosa di sorprendente rispetto alle conoscenze dell'epoca. Per la prima volta nella storia della medicina, infatti, si può osservare da vicino come il cervello umano sia anche la sede del ragionamento, la sede di tutte quelle caratteristiche che fanno

¹⁶ Damasio illustra il cambiamento radicale di personalità mostrato da Gage che da persona rispettabile, amabile e affidabile diviene un uomo iracondo, sessualmente promiscuo, completamente privo di senso morale e a tratti psicologicamente instabile. Per una ricostruzione accurata della vicenda si veda Macmillan (2000).

dell'essere umano un essere vivente diverso dagli altri animali, come la razionalità, la capacità di proiettarsi nel futuro, di sviluppare piani e progetti sulla base delle proprie volontà e dei propri desideri, di prevedere le conseguenze delle proprie azioni all'interno di un ambiente sociale complesso, l'essere dotato di libero arbitrio. Il Dott. Harlow, studiando a fondo il caso, arrivò alla conclusione che la ferita riportata da Gage, pur avendo lasciate intatte le facoltà motorie e del linguaggio, aveva profondamente danneggiato queste capacità tipicamente umane, in particolare quelle legate al ragionamento e al senso morale. Circoscrivendo poi l'area cerebrale danneggiata, egli arrivò alla conclusione che tali facoltà risiedono nella corteccia prefrontale sinistra. Per la prima volta si tentò così di abbandonare l'idea di cervello inteso come complesso inscindibile e si iniziò a concepire questo organo come suddiviso in diverse parti, ognuna delle quali è legata, a sua volta, a differenti facoltà umane. L'ipotesi che il cervello sia la base della mente e che qualcosa di così vicino al concetto di anima umana, come il giudizio morale, o di così tanto legato alla tradizione culturale, come la condotta sociale, possano dipendere dal funzionamento di una specifica regione del cervello sovvertirono completamente le conoscenze dell'epoca.

L'esistenza di una connessione tra comportamento umano e cervello è certamente un'intuizione che non ha nulla di innovativo al giorno d'oggi, ma ciò

che tale avvenimento, e gli studi che a partire da esso si svilupparono, permette per la prima volta è di poter materialmente localizzare da dove provengono le funzioni del pensiero e della coscienza umana. Da questo momento in poi gli studi sulla conformazione anatomica del cervello si moltiplicano e divengono sempre più specifici e dettagliati. Si inizia a studiare i deficit funzionali di alcuni pazienti e le corrispondenti lesioni corticali per arrivare ad un'associazione tra capacità della mente e meccanismi del cervello.¹⁷

Dal punto di vista anatomico, il cervello umano è composto da due emisferi divisi e tenuti insieme da un corpo calloso. Tali emisferi sono inseparabili e anzi la nostra identità, la nostra coscienza, dipendono da tale unione. Ogni attività cerebrale va immaginata come distribuita all'interno dell'intero cervello, nonostante sia riscontrabile una suddivisione dei compiti all'interno dei due emisferi. Ad esempio, è noto che l'emisfero sinistro è responsabile della

¹⁷ Damasio è sicuramente uno dei primi e più importanti neuroscienziati che si interessa al caso Gage e ne fa il punto di partenza dei suoi rivoluzionari e pioneristici studi sul cervello umano. Intorno alla metà del '900, infatti, egli inizia a studiare il cervello danneggiato di soggetti che presentano gli stessi tratti caratteristici della personalità di Gage, sia prima che dopo aver subito il trauma, identificandone somiglianze e differenze e utilizza i risultati emersi da questi studi per sostenere la necessità di abbandonare il tradizionale dualismo mente-cervello affidando alle emozioni un ruolo chiave nello sviluppo della razionalità dell'uomo.

nostra capacità di analisi e di linguaggio, è da esso soprattutto che dipenderebbero l'attività cosciente della mente e la percezione unitaria che abbiamo di noi stessi.¹⁸

Un grande interesse riveste attualmente lo studio della corteccia cerebrale (la cd. materia grigia), vale a dire il rivestimento o l'involucro dell'intero cervello, il quale è costituito da circuiti di cellule nervose disposte in strati per uno spessore complessivo di circa tre millimetri. C'è unanimità nel ritenere che la corteccia giochi un ruolo fondamentale nei meccanismi mentali complessi, come quelli riguardanti la produzione di stati mentali consci, al punto che si potrebbe dire che la corteccia costituisce "il nocciolo duro del sé".¹⁹

La zona subcorticale comprende il sistema limbico e i gangli della base, i quali sono in vari modi interconnessi con la corteccia cerebrale formando così sistemi, e poi sistemi di sistemi sempre più complessi.

¹⁸ Per ulteriori approfondimenti sul punto si veda Gazzaniga (2006), pp. 141 e ss.

¹⁹ C'è unanimità nel ritenere che la corteccia giochi un ruolo fondamentale nei meccanismi mentali complessi, come quelli riguardanti la produzione di stati mentali consci, al punto che si potrebbe dire che la corteccia costituisce "il nocciolo duro del sé". Tale espressione è stata utilizzata da Thomas Nagel in rapporto al cervello in Nagel (1986), pp. 50 e ss. D'altra parte, come gli stessi neuroscienziati chiariscono, nel complesso meccanismo attraverso cui si danno i procedimenti mentali razionali e coscienti non bisogna pensare che esista una centralità esclusiva della corteccia, giacché anche le zone sottocorticali, anche le più primitive, giocano in essi un ruolo importante e centrale. Allo stesso modo, anche la corteccia ha una sua parte nei processi mentali inconsci e involontari. All'interno delle cellule del nostro cervello si registra, potremmo dire, una elevata variabilità funzionale. Cfr. in proposito, Gazzaniga (1998), p. 42. Sulla versatilità funzionale cerebrale si veda, inoltre, Dennett (1992), pp. 199-200.

Si pensi oltretutto che il cervello è solo una delle parti che compongono il sistema nervoso centrale (o nevrasse), il quale in verità deve essere visto come un'organizzazione molto complessa di sistemi che collaborano a livello sia elettrico che chimico. L'encefalo (ossia tutto ciò che si trova nella scatola cranica) comprende anche il tronco encefalico e il cervelletto, i quali rivestono un'importanza fondamentale, ad esempio, in rapporto agli aspetti vegetativi della vita dell'organismo. L'encefalo è poi a sua volta messo in comunicazione con il midollo spinale, altro componente fondamentale del nevrasse (l'immagine per capirci è quella classica di un albero, con una corteccia, un tronco e un gran numero di diramazioni).

L'unità morfologica e funzionale di tale sistema è costituita dai neuroni, e l'intera attività mentale dipende dalle connessioni interneuroniche (le cosiddette sinapsi). Tali connessioni non sono altro che impulsi elettrici il cui passaggio nelle altre cellule è completato da mediatori chimici.²⁰ Le cellule gliali danno poi un importante contributo all'attività neurale, svolgendo più o meno la stessa funzione di neurotrasmettitori come l'acetilcolina o la dopamina, i quali, rinforzando la connessione tra neuroni, sono fondamentali in rapporto al comportamento e alla cognizione.

²⁰ Damasio (2011), pp. 58 e ss.

Con l'avvento delle nuove tecnologie che permettono una visualizzazione in vivo, sia strutturale che funzionale, del sistema nervoso, poi, si è potuto compiere un salto qualitativo nel difficile percorso di riconduzione della mente al cervello, culminato nella reale possibilità di “aprire il cervello”, di guardarlo lavorare e poterne osservare i meccanismi più nascosti all'atto di compiere azioni o elaborare pensieri.

1.3.1. Leggere il cervello: una realtà.

Un complesso e lungo lavoro di ricerca di un gruppo di scienziati ha permesso di sviluppare una nuova tecnologia di risonanza magnetica neurofunzionale che rende possibile guardare “dentro le persone”, dentro la loro mente senza essere invasiva o provocare danni collaterali.²¹

Gli scienziati che lavorano in questi centri di ricerca utilizzano il fMRI (*functional Magnetic Resonance Imaging*) per associare ad ogni regione del cervello

²¹ Gli scienziati considerati i padri di tale tecnologia sono Felix Bloch, Edward Mills Purcell, Allan M. Cormack, Godfrey N. Hounsfield, Richard R. Ernst, Paul C. Lauterbur e Sir Peter Mansfield.

una funzione ed individuare, così, quelle zone e/o quelle attività cerebrali implicate nel dolore, nel linguaggio, nello sviluppo di decisioni, alla base del gioco d'azzardo, del senso morale o delle credenze religiose.

Tale tecnologia rappresenta una vera e propria rivoluzione non solo in campo medico e scientifico ma anche in campo filosofico, poiché poter osservare il cervello mentre pensa, sente e, soprattutto, agisce permette di dimostrare o confutare su basi empiriche e non solo teoriche le assunzioni finora elaborate circa la coscienza umana.

La “rivoluzione delle neuroscienze” rappresenta, ad oggi, uno dei più importanti esempi di naturalizzazione dell’etica.

L’fMRI, come si è visto, rappresenta la principale tecnica di visualizzazione cerebrale, spesso indicata anche con il termine inglese di *brain imaging*. Essa fornisce una rappresentazione istantanea dell’attività cerebrale e viene utilizzata per localizzare le aree responsabili di un determinato comportamento o di determinate funzioni cognitive.

La prima macchina fMRI viene costruita agli inizi degli anni novanta da Seiji Ogawa²², un ricercatore giapponese, nei laboratori Bell sfruttando il metodo di misurazione dell’attività cerebrale a partire dal flusso sanguigno e dal

²² Kim & Ogawa (2002), vol. 12.

campo magnetico²³. Sulla base della differenza del livello di ossigeno nel sangue, egli riesce a ricavare un'immagine del cervello mettendo in relazione tra loro il flusso sanguigno e i neuroni risultanti attivi in un determinato momento. Questo permette di mappare l'attività cerebrale in modo non invasivo sia per diagnosticare malattie mentali sulla base di dati fisiologici sia in altri ambiti d'indagine più vicini a ciò che interessa questa ricerca, come la neurobiologia e la psicologia.

La testa del soggetto da esaminare viene posizionata in una bobina a radiofrequenza. Durante le misurazioni il tessuto cerebrale è esposto a un campo magnetico e a brevi sequenze di onde radio in modo da non essere percepite dal paziente. Le onde radio fanno oscillare le molecole nei tessuti. Queste molecole, oscillando, emettono dei segnali, cioè risuonano e i segnali emessi vengono rilevati e successivamente analizzati da un computer. Quando eseguiamo un compito (ad esempio un movimento della mano, la lettura di una parola, la percezione di una figura) alcune aree cerebrali specifiche vengono reclutate per il suo svolgimento e, tali aree, sono anche quelle che richiedono

²³ Si ritiene che fu Angelo Mosso, un italiano vissuto a fine '800, ad avere per primo l'intuizione che si potesse desumere l'attività cerebrale misurando i cambiamenti del flusso sanguigno. Solo nel 1948, tuttavia, durante un esperimento chiave, Seymour Kety e Carl Schmidt riuscirono a dimostrare che il flusso di sangue nel cervello è regolato dal cervello stesso ed in particolare che la dilatazione dei vasi sanguigni è tanto maggiore quanto maggiore è il fabbisogno di ossigeno dei neuroni. Tale scoperta servì da punto di partenza per la messa a punto degli studi di *neuroimaging*. Sandrone et al. (2014), pp. 2513-2514.

più ossigeno. L' fMRI misura il flusso ematico nel cervello a partire dalle variazioni delle proprietà magnetiche dovute all'ossigenazione del sangue, misurando il diverso magnetismo dell'emoglobina quando è ossigenata o meno. L'emoglobina infatti è diamagnetica quando ossigenata (ossiemoglobina), e quindi respinta dal campo magnetico, ma paramagnetica quando deossigenata (deossiemoglobina), cioè attratta.

L'fMRI è, tuttavia, una tecnologia ancora in via di perfezionamento e nonostante spalanchi scenari di conoscenza mai sperati prima, presenta ancora alcuni punti deboli. Esiste, in primo luogo, un problema relativo all'interpretazione delle informazioni che vengono acquisite poiché i dati raccolti hanno un carattere qualitativo più marcato rispetto a quello quantitativo e spesso risultano, quindi, di difficile uso per gli scienziati. Esiste, poi, un problema di bassa risoluzione delle aree spaziali che può portare ad una confusione per quanto riguarda le aree implicate in risposta ad un determinato stimolo. Un'altra questione irrisolta è come tradurre i rapidissimi tempi necessari ad un neurone per generare l'attività nei tempi lenti di ossigenazione del sangue. Ci si chiede, infatti, se l'attivazione di una determinata area cerebrale dimostri che essa sia effettivamente coinvolta nel compito sottoposto oppure sia solo un'attivazione postuma dovuta alla lentezza del flusso sanguigno. In questo senso è necessario comprendere e chiarire più a fondo il funzionamento del flusso di informazioni che viaggia verso la corteccia cerebrale e che sta

alla base dei processi cognitivi e dei comportamenti per dimostrare l'intuizione che tali output derivino da una capacità di elaborazione locale osservabile. Infine, un ultimo elemento di perplessità circa l'uso del fMRI deriva dall'incertezza sulla riproducibilità e affidabilità dei suoi risultati data la diversità tra i cervelli degli individui e tra il cervello di uno stesso individuo in momenti diversi della sua esistenza (cambiamenti d'età o malattie).²⁴

Uno degli obiettivi più all'avanguardia nelle recenti ricerche che utilizzano le tecniche di fMRI, e che tentano di superare i problemi sopra richiamati, è stabilire il connettoma²⁵, ovvero la mappa completa delle connessioni neurali, del cervello. L'uso dell'fMRI sarà determinante per tentare di stabilire localizzazioni funzionali nel cervello. Il passo avanti che si sta cercando di compiere nei progetti che riguardano il connettoma è quello di tracciare una mappa delle connessioni tra le aree cerebrali nel cervello umano sano, per capire

²⁴ Bennett & Miller (2010).

²⁵ Il termine "connettoma" viene usato per la prima volta in questo studio. «To understand the functioning of a network, one must know its elements and their interconnections. The purpose of this article is to discuss research strategies aimed at a comprehensive structural description of the network of elements and connections forming the human brain. We propose to call this dataset the human "connectome," and we argue that it is fundamentally important in cognitive neuroscience and neuropsychology. The connectome will significantly increase our understanding of how functional brain states emerge from their underlying structural substrate, and will provide new mechanistic insights into how brain function is affected if this structural substrate is disrupted. It will provide a unified, time-invariant, and readily available neuroinformatics resource that could be used in virtually all areas of experimental and theoretical neuroscience. » Sporns, Tononi, & Kötter (2005), cit. p. 245; si veda anche sul punto Sporns (2010).

come vengono processate le informazioni. Inoltre il tentativo è quello di mettere insieme le informazioni di anatomia funzionale con gli strumenti della biologia molecolare e della genomica per capire quale gruppo di geni esprima un determinato neurone in una determinata localizzazione e in risposta a determinati stimoli. Per esempio, mettendo insieme informazioni su espressione genica di una determinata area del cervello si è visto che sezioni (o fette di cervello) diverse della corteccia sono definite da insiemi completamente diversi di geni. Questi approcci da un lato mostrano che il cervello non opera come una macchina di Turing, non funziona cioè come un supercomputer sulla base del calcolo e dell'elaborazione di informazioni, ma seleziona gruppi di neuroni, il cui aspetto molecolare e funzionale può modificarsi, come teorizzato da Edelman nel suo *Darwinismo neuronale*²⁶. Dall'altro lato queste ricerche svelano anche che alcune descrizioni di aree anatomiche, finora del tutto accettate e condivise, non rappresentano che vecchie mappe non solo obsolete ma addirittura fuorvianti.²⁷

L'fMRI è certamente una tecnologia all'avanguardia che rivoluziona sotto diversi aspetti le nostre conoscenze; essa lascia, tuttavia, ancora una serie di

²⁶ Edelman (1995).

²⁷ Un esempio per tutti è quello dell'ippocampo, una piccola area del cervello a forma di cavalluccio marino o di mezzaluna, centro della memoria a lungo termine, fino a poco tempo fa divisa in quattro aree distinte. I dati attuali indicano che anche una singola area dell'ippocampo può essere suddivisa in almeno nove regioni distinte, ognuna con una sua caratteristica espressione genica.

quesiti privi di risposta, soprattutto riguardo i meccanismi neuronali che permettono a ciascuna singola area di eseguire la propria funzione mentale particolare e, in seguito, di mettersi in relazione con le altre aree cerebrali per realizzare la cognizione complessa che ha luogo nella vita di tutti i giorni. Questi di questo tipo mettono in luce la difficoltà esplicativa che tutt'ora permane nel ricondurre il mentale a "semplici" attivazioni di determinati zone cerebrali. Ma stiamo assistendo a questa rivoluzione solo da alcuni decenni e nulla ci impedisce di prevedere che le scoperte condotte finora non possano spalancare nuovi scenari, per quanto difficili da immaginare.

1.3.2. La neuroetica come nuova disciplina del sapere

Le ricadute in ambito etico di tali nuove scoperte sulla mente umana, il loro studio sotto diversi profili e il tentativo di dare risposte a dilemmi apparentemente irrisolvibili sulla coscienza di noi esseri umani ha pian piano creato le fondamenta di una nuovissima disciplina, la *neuroetica*. Ad essa va il merito di aver per prima articolato in modo compiuto tutto questo insieme di nuove acquisizioni tentando, allo stesso tempo, di metterne in luce alcuni importanti collegamenti con molti altri ambiti di studio non prettamente scientifici ma piuttosto umanistici, quali l'etica, il diritto o l'estetica.

La neuroetica, tuttavia, è diretta parente di un altro campo del sapere fiorito intorno agli anni Ottanta del secolo scorso: la neurofilosofia.²⁸ Coloro che iniziarono ad occuparsi delle classiche tematiche antropologiche, che da sempre caratterizzavano la filosofia, reinterpretandole però in chiave "neuro-nale", furono pionieri di ciò che oggi noi chiamiamo neuroetica. Nonostante lo spirito fosse, infatti, esattamente lo stesso, ossia quello di ripensare la particolarità dell'uomo rispetto ad altre specie animali, ripensare tutto l'impianto evolutivo che ha portato al formarsi della società in cui viviamo, cercando di mettere in luce il ruolo fondamentale e determinante del cervello all'interno di tale puzzle, certamente ciò che mancava ai "neurofilosofi" di metà '900 erano gli strumenti scientifici idonei a costituire il substrato di oggettività su cui basare le loro tesi; strumenti che, invece, oggi sono stati sviluppati e sono al servizio della neuroetica.

L'origine del termine "neuroetica" è fortemente dibattuto. Alcuni autori ritengono sia stato usato per la prima volta nel 1973 da una studiosa di fisica

²⁸ Il termine "neurofilosofia" è stato utilizzato per la prima volta nel 1986 da Paul Churchland, Churchland (1996). La neurofilosofia è una disciplina che tenta di stabilire un rapporto tra le neuroscienze e la filosofia al duplice scopo di rendere più chiare le risposte alle domande fondamentali della speculazione filosofica avvalendosi delle scoperte neuroscientifiche e nello stesso tempo fornire alle indagini scientifiche sulla mente strumenti speculativi più precisi che evitino confusioni linguistiche o concettuali. In questo senso si possono considerare neurofilosofi anche alcuni filosofi di inizio '900 per il loro spiccato interesse ai problemi di mente e cervello; si pensi, ad esempio, a Schopenhauer, Quine o Popper.

di Harvard, Anneliese A. Pontius, che lo utilizzò in un suo articolo dal titolo “Neuro-ethics of ‘walking’ in the newborn”.²⁹ Altri autori registrano usi dello stesso termine anche precedentemente a quest’ultima pubblicazione, negli anni compresi tra il 1989 e il 1991, come risposta all’ingresso dei neurologi nei comitati etici ospedalieri.

Ciononostante, quasi tutti gli studiosi concordano nel ritenere William Safire, giornalista del *The New York Times*, l’effettivo padre del termine. Intervendendo ad un Convegno organizzato nel 2002 per discutere proprio i caratteri di questa emergente disciplina, egli per primo usò il termine “neuroetica” definendolo «l’esame di ciò che è giusto e sbagliato, di ciò che è bene o male riguardo il trattamento o il perfezionamento del cervello umano, oppure una sua inopportuna invasione o preoccupante manipolazione.»³⁰

Con le primissime formalizzazioni nei manuali, a cui sono seguiti pareri ed indicazioni accademiche, e con la nascita di una rivista esclusivamente interessata al tema e ad associazioni ad hoc, la neuroetica è oggi uno degli ambiti di studio e riflessione più stimolante, affascinante e multidisciplinare a cui ci

²⁹ Pontius (1973), pp. 235-245.

³⁰ Safire (2002). Per una ricostruzione storica dettagliata della nascita della neuroetica come nuova disciplina del sapere si veda Illes & Sahakian (2011).

si possa accostare. Il 2002 è senza dubbio un anno chiave per questa disciplina. Essa, come abbiamo visto, sotto diverse forme e declinazioni esisteva anche prima di tale data, ma da questo momento in poi viene studiata e legittimata come una branca del sapere indipendente, dotata di una sua propria sfera di competenza e, sotto molti aspetti, totalmente nuova.³¹

Nel corso del 2002 negli Stati Uniti vengono organizzati, da università e enti privati, numerosi congressi e tavole rotonde dedicate proprio all'approfondimento e alla sistematizzazione di questa disciplina emergente; gli studiosi, ma anche l'opinione pubblica, venendo a conoscenza delle nuove scoperte fatte sul cervello umano, sempre più si trova di fronte a dilemmi etici difficili da sciogliere e, ancor più, da trascurare. Questioni legate alla privacy cerebrale (come comportarsi di fronte a scoperte casuali di anomalie o predisposizioni nel cervello di un soggetto il quale veniva esaminato per altri scopi? Limitare o meno gli screening cerebrali?), alla psicofarmacologia e alla legittimità di un intervento medico che vada a correggere, o meglio modificare, l'umore di un uomo, futuristici scenari legati alla neurochirurgia e al potenziamento cerebrale, sono solo alcuni degli argomenti di studio affrontati da chi, in varie vesti, si occupa di neuroetica.

³¹ Michael Gazzaniga ha definito la neuroetica come «l'analisi del modo in cui vogliamo porci verso le questioni sociali della malattia, della normalità, della mortalità, dello stile di vita e della filosofia della vita, arricchiti dalla conoscenza dei meccanismi cerebrali che ne sono a monte». Gazzaniga (2006), cit. p. 15.

Accanto a quest'ambito maggiormente applicativo, si sono via via aggiunte anche diverse riflessioni su temi filosofici generali che, a loro volta, si riflettono sul piano giuridico. Essi vanno dall'esistenza (o meno) del libero arbitrio così come la scienza penalistica e, più in astratto, la teoria dell'azione, lo concepiscono da secoli, allo statuto della coscienza umana, fino alla concezione stessa della persona e della natura umana.³²

Si suole distinguere quattro principali ambiti di interesse della neuroetica.³³

- a. Problemi di ordine etico filosofico circa la natura e il funzionamento della mente, la nozione di sé, di capacità d'agire, di responsabilità e circa il rapporto mente-corpo.

Gli studi scientifici in quest'ambito mettono sempre più sotto la lente d'ingrandimento la natura umana e il ruolo dell'individuo nella società. Vengono poste questioni riguardo le basi biologiche della personalità e del comportamento sociale e i processi neurobiologici di decisione morale. L'utilizzo del fMRI, abbiamo visto, permette di ottenere misure scientifiche, dati biologici di ciò che accade nella mente umana quando si trova a svolgere processi complessi come formulare pensieri esistenziali, prendere decisioni, compiere giudizi

³² Goodenough (2009).

³³ Illes (2002).

morali, provare sentimenti ed emozioni come l'amore, l'altruismo, la competizione, la paura e così via. Studi di questo tipo non bastano a dimostrare una definitiva base neuronale per la moralità e la coscienza umana ma certamente aiutano a chiarire i complessi meccanismi che lavorano dietro le emozioni, i valori e i pensieri che proviamo e formuliamo.

b. Questioni di politica sociale.

Un sorprendente numero di questioni di politica sociale è emerso con il perfezionamento delle nuove tecniche di *brain imaging*, tra cui il loro uso per il riconoscimento di chi mente, il potenziamento cognitivo³⁴ e l'utilizzo di tali tecniche per indagini di mercato e miglioramento dell'offerta sul consumatore finale. Le domande che si sollevano sono numerose. Per quanto riguarda il primo campo di utilizzo, il riconoscimento di chi mente, ci si chiede quanto sia utile, ai fini d'indagine, avere a disposizione una macchina che, anche se può dirci con assoluta certezza che l'individuo sta mentendo, non sa però

³⁴ Sul tema del potenziamento cognitivo esiste, ad oggi, una sconfinata letteratura nazionale e soprattutto internazionale. Con tale termine ci si riferisce alle nuove possibilità neuroscientifiche e neurotecnologiche di intervento sulla mente di individui sani, con l'obiettivo di aumentare e di migliorare la cognizione, includendo con questo termine un ampio spettro di attività intellettive, quali l'acquisizione, la selezione e l'utilizzo di informazioni, la consapevolezza, l'attenzione, la memoria, il ragionamento, l'analisi, il calcolo. Per una ricostruzione più che esaustiva del dibattito odierno sul punto si vedano Palazzani (2015) e Savulescu & Bostrom (2009).

dirci su cosa stia mentendo. Inoltre sarebbe altissimo il rischio di falsi positivi e, ancor più, ci si chiede se si debba rendere tale indagine obbligatoria su possibili indagati di crimini gravi o, addirittura sulle vittime. Una scienza rigorosa e affidabile, applicata alle problematiche del mondo reale, rischierebbe di diventare meno credibile perdendo la sua componente scientifica e descrittiva e diventando uno strumento da utilizzare a piacere. Quando, poi, si parla di potenziamento cognitivo si fa riferimento alla possibilità di intervenire farmacologicamente per alterare le capacità cerebrale, mnemoniche e percettive dell'uomo e ci si interroga, quindi, sull'autenticità del comportamento umano e su quanto affidamento si perderà in essa man mano che queste terapie si diffonderanno. E, infine, sorgono una serie di preoccupazioni sull'uso degli scanner cerebrali su pazienti-cavie al fine di modellare un'offerta di mercato sempre più precisa e specifica perdendo, anche in questo caso, controllo sulla privacy.

c. Questioni di pratica clinica.

Spostando lo sguardo verso i medici e i ricercatori, che più di chiunque altro hanno a che fare quotidianamente con queste nuove tecnologie, le preoccupazioni maggiori riguardano la necessaria predisposizione di linee guida che regolino il loro uso per prevenirne utilizzi scorretti e inadeguati.

d. Problemi circa la diffusione delle conoscenze al grande pubblico.

Gli studi sulle neuroscienze degli ultimi decenni stanno catalizzando l'attenzione pubblica ed è di assoluta importanza che ci sia una comunicazione efficace tra coloro che conducono tali ricerche, da un lato, e i media incaricati di diffonderle al pubblico, dall'altro. I primi hanno infatti l'importantissimo compito di istruire il pubblico ad un corretto e critico apprendimento dei nuovi strumenti che la scienza sta rendendo fruibili. La storia delle scoperte scientifiche ci mostra spesso come il ruolo dei media nella diffusione delle informazioni sia cruciale per evitare il loro abuso, la loro distorsione, per incentivarne o meno l'accettazione sul piano etico.

A questa più complessa, e meno frequente, quadripartizione si affianca una più semplice e ormai classica suddivisione tra i due principali filoni di ricerca che si sono sviluppati a partire dalla definizione di questa nuova disciplina. Abbiamo da un lato l'"etica delle neuroscienze" e dall'altra le "neuroscienze dell'etica".³⁵

³⁵ La distinzione tra "etica delle neuroscienze" e "neuroscienze dell'etica" è stata proposta per definire i due orientamenti della ricerca in neuroetica da Roskies (2002), pp. 21-23.

Il primo filone si occupa principalmente di formulare un insieme di regole etiche e principi morali da seguire quando si compiono ricerche in ambito neuroscientifico sia dal punto di vista prettamente medico sia da quello teorico. Le “neuroscienze dell’etica”, invece, costituiscono l’orientamento di ricerca più interessante e innovativo poiché si inoltrano in un territorio che tradizionalmente è sempre stato di competenza dell’etica, cercando di effettuare una rilettura in chiave scientifica di temi come il libero arbitrio e la decisione morale, giungendo a costituire il più chiaro esempio contemporaneo di naturalizzazione della morale.

Viene data una nuova lettura a quesiti tradizionali su ciò che più nel profondo caratterizza l’essere umano rispetto alle altre specie animali: in che senso l’uomo è un essere razionale? Quali sono, se esistono, le basi neurali della moralità? Che cosa causa la perdita del controllo di sé? Quando è giustificata una credenza? Che cosa succede al nostro cervello quando formuliamo giudizi di tipo morale, prendiamo decisioni che implicano il rispetto o la trasgressione di regole?

A partire da tale discussione ha preso vita un fenomeno che, stimolando gli scambi tra biologia evoluzionistica, psicologia sperimentale, genetica, neuroscienze, filosofia e diritto, ha nuovamente dato vigore al dibattito sulla legittimità e sulla portata di un approccio empiristico e naturalistico in etica.

Alla luce delle nuove conoscenze sul cervello, siamo oggi in grado di analizzare nuovamente le risposte che la dottrina tradizionale aveva dato a tali domande, confermandole o confutandole, grazie al sostegno dei dati empirici raccolti mediante le nuove tecnologie all'avanguardia che ci permettono di posare lo sguardo sull'ultimo in conquistato baluardo della conoscenza: la mente umana. Così come la medicina ha promesso, e promette ancora, di cambiare radicalmente il nostro modo di intendere la vita in ogni suo aspetto, così le neuroscienze sconvolgono, e sconvolgeranno sempre più, qualcosa di ancora più intimo e profondo: cosa significa essere un uomo così come finora è stato caratterizzato, come essere autonomo, razionale e morale.³⁶

Utilizzando le nuove acquisizioni delle scienze del cervello, la neuroetica può far luce su quesiti a cui finora i filosofi hanno provato a rispondere ricorrendo quasi sempre ad intuizioni senza possedere gli strumenti idonei a supportare tali tesi, strumenti che ora possiedono e con i quali possono distinguere quali sono le intuizioni affidabili da quelle erranee.³⁷

³⁶ Levy (2008), pp. 1-8.

³⁷ Levy (2011), pp. 3-9.

Di fronte a questa sfida si può reagire in vari modi. La si può abbracciare con entusiasmo³⁸, o lo si può invece rifiutare sulla base di una supposta confusione di piani e di categorie³⁹ del sapere, ma ciò che appare ormai chiaro è l'impossibilità di ignorare la mole di scoperte che tali nuove scienze ci stanno offrendo.

Le "neuroscienze dell'etica" stanno in molti modi arricchendo di dati sperimentali l'ambito della psicologia morale, ossia quel filone della ricerca che tenta di capire quali capacità umane, quali emozioni e quali sentimenti concorrono a sostenere e motivare la vita morale dell'uomo, intesa come una dimensione dell'esperienza nel mondo. Da questo punto di vista si può capire perché tutte le recenti ricerche sul cervello stiano agitando il campo dell'etica e, data la imprescindibile prossimità degli ambiti, anche del diritto.

Ci si interroga non solo sulla possibilità che esista una "morale connaturata nel nostro essere uomini" ma anche sull'esistenza di un "diritto connaturato al nostro cervello". Se il diritto e la morale guardano al nostro comportamento, e il comportamento sorge nel cervello, allora imparare di più circa l'architettura e il funzionamento del cervello stesso non può che aiutare il

³⁸ Greene & Cohen (2004), pp. 1775-1785.

³⁹ Cfr. Morse (2003), pp. 51-64; Lavazza & De Caro (2013), pp. 252-263.

filosofo e il giurista laddove si interrogano su quali siano le norme più adeguate per regolare i comportamenti dei consociati.

1.4. Una nuova etica sperimentale

La tradizione classica dell'etica, quella tipica della modernità e consacrata da Kant, pone al centro del suo discorso i concetti di obbligo, norma o regola e dovere. Morale è ciò che deve essere, è l'imperativo che si impone alla nostra coscienza, è la condotta prescritta dalla ragione. La scoperta dell'inconscio e la rivalutazione delle emozioni hanno provocato un radicale cambiamento in questa concezione classica della morale, mettendo in discussione il fatto che un vocabolario di questo tipo, incentrato sull'obbligo, sul dovere e sulla regola potesse efficacemente descrivere l'esperienza umana.

La prima ad aver richiamato, con toni molto aspri, la filosofia morale dominante in area analitica alla necessità di guardare oltre il proprio tradizionale ambito di ricerca per posare lo sguardo sulla psicologia morale, considerata capace di fornire descrizioni più accurate dell'azione, dell'intenzione, del bisogno e del desiderio umani, del piacere, della deliberazione e della motiva-

zione, fu Elisabeth Anscombe nel suo famoso articolo “Modern Moral Philosophy”⁴⁰. Negli stessi anni anche Iris Murdoch, scrittrice e amica della stessa Anscombe, invitava ad ampliare l’orizzonte dei giudizi morali oltre l’esito del comportamento o di una scelta, per considerare la dinamica mentale, cognitiva ed emotiva, le intenzioni, le motivazioni e tutti gli stati emozionali del soggetto (fantasie, amori e dolori) che precedono e preparano l’atto stesso, orientandolo a seconda della posizione morale di ciascuno.⁴¹

La vita morale rappresenta senza alcun dubbio uno dei temi più forti del pensiero contemporaneo che riesce a proporsi sempre sotto nuove ed originali letture. L’attenzione per la vita morale, intesa come dimensione della vita della mente nella sua interezza, solleva ancora una volta numerosi quesiti: che cosa c’è prima della volontarietà e dell’obbedienza ad una norma? Esiste qualcosa nella natura umana, nelle passioni, negli interessi o nelle circostanze della vita, che può spiegare l’insorgere del senso morale oppure rappresentarne la preparazione? C’è un modo di percepire cose e persone moralmente qualificato? Come abbiamo accesso al mondo della responsabilità, degli obblighi e delle norme? Per poter giudicare un’azione come giusta o sbagliata,

⁴⁰ Anscombe (1958), pp. 1-19.

⁴¹ In area analitica ci fu una forte tensione tra una filosofia intesa primariamente come analisi concettuale dei significati immanenti all’uso del linguaggio ordinario e un altro approccio, maggiormente indirizzato all’esperienza pratica con la sua storicità e contingenza. Nelle proposte delle due filosofe inglesi si nota un’originale interazione tra la tradizione empiristica e gli influssi del pragmatismo.

la mente umana si concentra sempre preventivamente sull'analisi dei fatti oppure esistono dei meccanismi di risposta che possiamo definire innati?

Un'attenzione di questo tipo presuppone un atteggiamento di tipo naturalistico, secondo cui le conoscenze scientifiche, con la precisione e l'esattezza che le contraddistingue, hanno un ruolo importante, se non fondamentale, per l'etica, che deve quindi nutrirsi di tali conoscenze e non di miti e costrutti spirituali. Ecco che ci troviamo di fronte ad un'etica sperimentale che, attingendo da diverse discipline scientifiche, vuole dare nuova vita al tradizionale linguaggio della morale e del diritto.

La ricerca delle neuroscienze in ambito morale si è realizzata seguendo diverse procedure. Tra di esse spicca, sia per importanza sia per il numero di studi coinvolti e di risultati raggiunti, la ricerca che combina le tecniche di *neuroimaging* con l'uso, non di certo nuovo al dibattito filosofico, dei dilemmi morali.⁴²

Utilizzando la fMRI su soggetti chiamati ad analizzare un dilemma morale, vengono mappate le aree cerebrali attivate durante il ragionamento e all'atto

⁴² I dilemmi morali sono situazioni ipotetiche proposte ad un soggetto intervistato a cui viene chiesto di scegliere un corso d'azione oppure di esprimere la sua approvazione o il suo dissenso. Ciò che li rende così interessanti è il fatto che, in essi ogni possibile corso d'azione viola un determinato principio morale, rendendo in questo modo la scelta pressoché impossibile senza commettere almeno una violazione delle regole morali. Per un'ottima disamina delle principali questioni intorno ai dilemmi morali e alla loro risoluzione si veda Reichlin (2000).

della scelta d'azione, con lo scopo di indagare quali siano le risposte più frequenti, le giustificazioni utilizzate e soprattutto che collegamento sussista tra un determinato modo di ragionare morale e l'attivarsi di una specifica area cerebrale.

Tutti questi esperimenti hanno sondato il vasto territorio dell'esperienza morale in due principali direzioni: da un lato il giudizio morale intuitivo, e il corrispondente ruolo delle emozioni nel ragionamento morale, e dall'altro la componente di simpatia ed empatia alle origini della capacità morale umana. I dilemmi morali e i giudizi morali vengono solitamente classificati in quattro principali gruppi: da un lato i dilemmi e giudizi morali di tipo personale a cui si oppongono quelli di tipo impersonale che si differenziano per il rapporto sussistente tra il soggetto intervistato e l'azione da compiere.⁴³ Dall'altro lato, troviamo i giudizi di tipo utilitaristico a cui si oppongono quelli di tipo non utilitaristico⁴⁴.

⁴³ Greene, Nystrom, Engell, Darley, & Cohen (2004), pp. 392 e ss.

⁴⁴ Brink (1986), pp. 420 e ss.

Questa distinzione ha condotto allo sviluppo di una varietà di modelli tra cui i due più famosi sono, senza dubbio, il dilemma del carrello e il dilemma del ponte⁴⁵.

In entrambi i casi lo scenario prospettato prelude allo stesso quesito, se sia giusto oppure no sacrificare la vita di una persona per salvarne altre cinque; ciò che cambia è la modalità tramite cui si può sacrificare tale vita.

Nel dilemma del carrello, infatti, per uccidere l'uomo e salvare gli altri cinque è sufficiente azionare una leva che devierà il corso del carrello mentre nel dilemma del ponte sarà necessario spingere attivamente l'uomo grasso giù dal ponte affinché egli blocchi il corso del carrello. La presenza di contatto fisico oltre che visivo categorizza questo dilemma come un tipo di dilemma personale in opposizione ai dilemmi impersonali, come ad esempio dilemma del carrello, dove non esiste un contatto fisico e spesso neanche visivo tra agente e vittima. Di fronte ad entrambi i dilemmi le risposte possibili sono solo due: una più istintiva ed emozionale e una più razionale ed utilitarista. Colpisce notare che è la componente emozionale a prevalere quasi sempre

⁴⁵ Il *trolley problem* è uno dei più famosi esperimenti mentali in etica. Sebbene rappresenti un classico della letteratura, la prima ad introdurlo fu Philippa Foot, nel 1967, la quale ne formulò una prima versione al fine di testare quanto utilitarista fosse il modo di ragionare morale del soggetto intervistato. Foot (1967), pp. 7-10. Alla versione iniziale se ne aggiunsero, in seguito, diverse altre riformulate in modo tale da modificare i criteri di scelta dell'agente. Tra le tante, quelle sicuramente più importanti ai fini di questa ricerca furono elaborate da Judith Thomson una quindicina di anni più tardi rispetto alla Foot. Thomson (1985), pp. 1398 e ss.

nel caso dei dilemmi personali mentre nel caso dei dilemmi impersonali è più frequente ottenere una risposta che rispecchi i criteri utilitaristi.

Proprio con riguardo al ruolo delle emozioni nel ragionamento morale sono stati raggiunti i risultati più rilevanti della ricerca, fornendo una serie di acquisizioni che rappresentano certamente un'interessante convergenza tra etica sperimentale ed etica classica.

Nelle neuroscienze dell'etica, infatti, è sempre più diffusa la consapevolezza che il ragionamento morale coinvolga due principali processi: il primo, più immediato, di tipo emozionale ed istintivo; il secondo, più lento, di tipo razionale. Al contrario di quanto sostenuto per secoli dalle teorie etiche e metaetiche⁴⁶, il ragionamento morale non è un prodotto esclusivamente della componente razionale dell'essere umano ma sembra essere influenzato, e persino mosso, dal bagaglio istintuale ed emozionale di ogni uomo.⁴⁷ Allo stesso modo non possono essere solo le emozioni la fonte dei nostri giudizi

⁴⁶ Approfondirò entrambi gli ambiti della discussione nei successivi due capitoli, qui mi limito a specificare che il razionalismo, ossia quella corrente di pensiero che affida un ruolo primario alla ragione umana come fonte di ogni conoscenza (anche di tipo morale), è stato fin da Socrate protagonista indiscusso del dibattito etico-normativo e ha trovato la sua massima espressione soprattutto nel primo Kant.

⁴⁷ Greene, Nystrom, Engell, Darley, & Cohen (2004). Cfr. De Neys & Glumicic (2008); Greene & Haidt (2002).

morali ma risulta spesso necessario che il procedimento di elaborazione morale controlli l'impulso di farsi guidare dalla componente istintuale per approdare ad un secondo e più sofisticato livello di pensiero: il livello razionale.

1.4.1. Il dilemma del carrello al vaglio delle neuroscienze

Come decidiamo cosa è giusto e cosa è sbagliato? Perché spesso le persone si trovano in disaccordo su questioni morali? E quand'anche vi sia accordo, questo da dove proviene? Una miglior comprensione della nostra moralità potrebbe aiutare a risolvere alcuni dei conflitti morali che sorgono tra gli individui e tale migliore comprensione non può non passare per lo studio scientifico del luogo fisico dove tali giudizi vengono formulati: il cervello.

Le neuroscienze sono lo strumento che negli ultimi quasi vent'anni ci sta fornendo la maggior parte dei dati sperimentali e delle evidenze empiriche per indagare quali sono i meccanismi neuronali che sottendono alla decisione e al giudizio morale.

Uno degli sviluppi applicativi più interessanti delle nuove tecniche di fMRI, abbiamo visto, è quello che utilizza la tecnica del *brain imaging* per studiare il sistema nervoso all'atto della decisione morale. Tra tutti il gruppo di ricercatori che si è maggiormente dedicato a questo tipo di studi è quello formato

da Joshua Greene e dai suoi collaboratori i quali, a partire dai primissimi anni 2000, continuano ad arricchire il dibattito di risultati sempre più approfonditi e precisi.

Gli esperimenti consistono nel sottoporre un campione più o meno esteso di soggetti a fMRI mentre sono impegnati a riflettere su un determinato dilemma morale costruito sulla falsa riga dei due modelli già citati, quello del carrello e quello del ponte.

Nella versione del carrello il caso si pone in questo modo: c'è un carrello ferroviario che viaggia su un binario dove, più avanti, si trovano legati cinque operai; esiste, tuttavia, la possibilità di deviare il corso del carrello azionando una leva e facendo sì che esso devii su un binario secondario dove si trova legata solo una persona, salvando così gli altri cinque operai. La domanda che viene posta è se sia giustificato, sotto il profilo morale, deviare il carrello tirando la leva?

Il dilemma del ponte, invece, pur lasciando invariata la situazione di fatto (c'è sempre il carrello che corre sul binario dove si trovano i cinque uomini legati) prevede che sopra tale binario ci sia un ponte e l'unica possibilità di salvare i cinque operai risulta essere quella di spingere giù da questo ponte un uomo grasso che, con la sua mole, sarebbe in grado di fermare il carrello.

Davanti a questi due dilemmi, seppur simili per molti aspetti, le risposte raccolte dal campione intervistato sono completamente divergenti. Nel primo caso, quello del carrello, la maggioranza dei soggetti opta per tirare la leva e deviare il carrello sul binario dove si trova una sola persona, mentre nel caso del ponte la maggioranza del campione ritiene ingiustificato lo spingere l'uomo grasso, anche a costo di lasciar morire i cinque operai.

Perché gli individui interrogati rispondono in due modi così diversi? Cosa comanda la risposta morale dell'uomo? In che modo l'uomo giunge a formulare un giudizio morale? Che tipo di criteri d'azione guidano la sua azione? Queste sono solo alcune delle numerose domande che hanno spinto Greene e colleghi ad approfondire l'analisi del ragionamento morale dell'uomo per sviscerarne gli aspetti più nascosti che, oggi, ci riescono a fornire parziali risposte a questioni finora irrisolte.

Il dilemma del carrello, nelle sue molteplici varianti, si presta ottimamente ad indagare che meccanismi si attivano dietro le quinte di un risultato così contrastante e apparentemente inspiegabile da un punto di vista razionale. Lo stesso Greene descrive i casi del carrello come capaci di innescare un furioso scontro neuronale tra le parti del cervello che calcolano e quelle che gestiscono le emozioni. Le risposte così diverse date ai due dilemmi, infatti, sono state il punto di partenza di un'indagine che ha permesso di dimostrare come si genera un giudizio morale e quali sono i motori che lo muovono.

Di fronte al dilemma del ponte che prevede un'azione dannosa più "personale", le immagini della risonanza magnetica neurofunzionale hanno messo in evidenza che in tutti i soggetti coinvolti nello studio c'era una massiccia attivazione delle aree del cervello situate dietro agli occhi (l'amigdala, la corteccia cingolata posteriore e la corteccia prefrontale mediale), quelle che controllano la risposta emotiva. Nel caso del carrello, caratterizzato da un'impersonale azione di spinta della leva, si attivavano, invece, le aree del cervello coinvolte nei ragionamenti razionali (la corteccia prefrontale dorsolaterale e quella del lobo parietale inferiore). In particolare nel dilemma del carrello la giustificazione avanzata per la scelta di tirare la leva e deviare il corso del vagoncino sull'altro binario, sacrificando una vita ma salvandone cinque, evidenziava una predisposizione al calcolo utilitaristico rivolto al raggiungimento del massimo grado di utilità.⁴⁸

⁴⁸ Greene e colleghi distinguono tra violazioni morali e giudizi "personali" e "impersonali". Una violazione morale è personale se è: (i) idonea a causare un danno fisico di una certa entità, (ii) ad una persona specifica, (iii) in un modo in cui tale danno non è il risultato del respingimento di una minaccia esistente in capo ad un'altra parte. Una violazione morale è impersonale se non incontra questi tre criteri. Spingere qualcuno giù dal ponte soddisfa senza dubbio tutti e tre i criteri ed è, perciò, una violazione morale personale mentre deviare il carrello costituisce un mero respingimento di una minaccia esistente in cui manca il senso di responsabilità del compiere l'azione in prima persona e ciò rende questa violazione morale impersonale. È interessante notare che il terzo criterio è stato aggiunto da Greene solo in un secondo momento a seguito delle evidenze empiriche risultanti da uno studio nel quale ai soggetti intervistati veniva proposta una versione modificata del dilemma del ponte, la versione "botola". In questo dilemma la situazione di fatto è la stessa ma, per evitare che il carrello travolga le cinque persone legate ai binari, il soggetto ha la possibilità

Un altro elemento arricchisce, poi, il quadro fin qui delineato: l'elemento temporale. Per spiegare questo aspetto Greene utilizza la metafora della macchina fotografica. Una macchina fotografica, egli dice, ha varie impostazioni predefinite, utili per risparmiare tempo e fotografare soggetti semplici. Tuttavia capita, a volte, che si debba fotografare soggetti complessi che hanno bisogno di un bilanciamento ad hoc oppure di una messa a fuoco particolare e, in questo caso, la modalità automatica non può soddisfare le nostre richieste ma è necessario passare a quella manuale, per avere maggior controllo su tali impostazioni. La risposta emotiva è rappresentata dalla modalità automatica della macchina fotografica, mentre quella razionale è la modalità manuale.

di azionare una leva ed aprire una botola presente sul ponte sospeso sopra la rotaia permettendo, in tal modo, all'uomo grasso posizionato sopra di essa di precipitare giù, bloccando con la sua mole il carrello prima che uccida le cinque persone. Se bastassero i primi due criteri per valutare il grado di "personalismo" dell'azione allora in questo caso, in assenza di un contatto diretto tra chi aziona la leva e l'uomo grasso, ci si dovrebbe aspettare una maggioranza di risposte a favore dell'azionare la leva e far precipitare l'uomo grasso. I risultati rilevati da Greene, tuttavia, non erano coerenti con questa ipotesi poiché i soggetti intervistati erano sempre maggiormente disposti a lasciar morire le cinque persone legate ai binari piuttosto che azionare la leva e far precipitare l'uomo grasso. Da qui nasce l'esigenza di aggiungere il terzo criterio per poter dar conto del fatto che siamo molto più riluttanti a danneggiare qualcuno intenzionalmente in quanto mezzo per raggiungere un fine desiderato, piuttosto che a fargli del male solo in quanto mero effetto collaterale di un'azione di respingimento di una minaccia esistente in capo a qualcun altro. Cfr. Greene & Haidt (2002); Greene, Sommerville, Nystrom, Darley, & Cohen (2001); Haidt (2001).

Le immagini della fMRI nei due dilemmi, infatti, mostrano come l'attivazione delle aree del cervello legate alla risposta emozionale sia pressoché immediata mentre quella delle aree razionali arrivi più tardi ed in maniera più controllata, come se il ragionamento di tipo utilitaristico veicolato da queste porzioni di cervello necessitasse di più tempo per essere elaborato e si attivasse solo una volta giudicata non soddisfacente la prima reazione emotiva.

Nel tentativo di trovare coerenza tra i diversi elementi riscontrati, Greene e colleghi riescono a mettere in relazione tra loro il grado di "personalismo" della violazione morale con l'attivazione di specifiche aree del cervello. In particolare, ciò che emerge è che la prima reazione, quella emotiva, si attiva in risposta ad un alto grado di personalismo della violazione morale (come nel caso del ponte) facendo sì che il soggetto dimostri particolare avversione verso l'azione dello spingere l'uomo grasso giù dal ponte. Nel caso del carrello, invece, trattandosi di una violazione morale a basso grado di personalismo, nel cervello dei soggetti coinvolti nello studio la prima immediata reazione emotiva viene superata da una seconda e più lenta fase di ragionamento morale che sfocia sempre in un ragionamento di tipo utilitarista rivolto al calcolo delle conseguenze dell'ipotetica azione da compiere.⁴⁹

⁴⁹ Uno degli studi più approfonditi intorno alla variabile temporale nella scelta d'azione morale si trova in Suter & Hertwig (2011), pp. 455 e ss.

Senza addentrarsi nello specifico ambito tecnico scientifico di tali ricerche, che esula dal mio studio, vorrei evidenziare che, come esporrò in maniera più approfondita nei capitoli successivi, tali evidenze empiriche ci permettono di dimostrare innanzitutto che esiste una relazione certa e ricorrente tra specifiche aree del cervello e particolari tipi di ragionamento morale, che esiste inoltre una costante temporale che si ripresenta a seconda che la risposta al dilemma morale sia generata dai circuiti emotivi piuttosto che da quelli razionali, ed infine che maggiore è il grado di coinvolgimento personale della violazione morale in causa maggiore sarà la probabilità di attivazione dei circuiti neurali legati alle emozioni.

In una serie di esperimenti successivi a tali tesi circa il tempo di risposta e le aree del cervello emotive e coinvolte, se ne affianca una terza con maggiori implicazioni filosofiche. Greene e colleghi ipotizzano, infatti, che a differenti strutture di attività neuronale corrispondano differenti criteri normativi. Nello specifico, ad una maggiore attività delle aree razionali del cervello corrisponde un approccio di tipo utilitarista, che mira al raggiungimento del maggior grado di utilità, mentre all'attivarsi delle zone legate alla risposta istintuale ed emotiva corrisponde un giudizio di tipo deontologico, giustificato in

termini di diritti e doveri, di quel bagaglio morale intuitivo che siamo portati ad applicare istintivamente.⁵⁰

Uno sviluppo teorico molto interessante è rappresentato dalla tesi di Cushman⁵¹ e Crockett⁵² che propongono di considerare la dissociazione tra giudizi deontologici e giudizi di tipo consequenzialista come riflesso di una dissociazione ancor più generale tra modelli di apprendimento *model-free* o *model-based*⁵³. I primi assegnano valori alle azioni basandosi sulle esperienze passate mentre seguendo i secondi si attribuiscono valori alle azioni basandosi su modelli interni di relazioni causali nel mondo. In questo modo, un'azione può sembrare intrinsecamente sbagliata perché l'esperienza passata ci costringe ad associare conseguenze negative ad azioni di questo tipo (es. spingere l'uomo grasso) nonostante la stessa azione, adottando uno specifico modello normativo, sia da considerarsi giusta poiché produce conseguenze ottimali (es. salvare cinque vite piuttosto che una sola). L'annosa disputa tra

⁵⁰ Alcuni studi a sostegno di questa tesi hanno utilizzato farmaci inibitori delle aree razionali del cervello, per valutarne poi le risposte e hanno verificato che proprio a seguito di tale sedazione corrispondeva un acuirsi delle risposte di tipo deontologico, giustificate dal ricordo a principi e norme morali "supreme" piuttosto che ad un ragionamento razionale basato su criteri di scelta. Cfr. Shenhav & Greene (2014); Cushman, Murray, Gordon-McKeon, Wharton, & Greene (2012); Sarlo, et al. (2012); Greene, Sommerville, Nystrom, Darley, & Cohen (2001); Greene, Nystrom, Engell, Darley, & Cohen (2004).

⁵¹ Cushman (2013), pp. 275 e ss.

⁵² Crockett (2013), pp. 365 e ss.

⁵³ Daw & Doya (2006), p. 200.

le due teorie normative principali, tra il deontologismo di Kant da un lato e l'utilitarismo dall'altro, trova la sua origine in questa lotta tra due differenti meccanismi cerebrali per attribuire giudizi di valore alle azioni con la differenza che ora, grazie ai dati forniteci dalle neuroscienze, siamo in grado di osservare l'attivazione del ragionamento complesso solo nel caso di risposta utilitarista.⁵⁴

1.5. Alcune conclusioni aperte

Da sempre la riflessione morale ci pone davanti a profonde contraddizioni tra ciò che la nostra ragione ci suggerisce di fare e ciò che osserviamo nella realtà, senza riuscire mai a poterne dare una spiegazione soddisfacente. Spesso, pur adottando un preciso criterio morale, compiamo azioni che sembrano non soddisfarlo perseguendo, al contrario, altri principi e altri criteri, lasciandoci tuttavia incapaci di giustificare tale eccezione.

In un passaggio di uno dei suoi saggi più importanti, il filosofo contemporaneo utilitarista Peter Singer cattura magistralmente questa situazione ponendoci davanti ad un cruciale quesito. «On my way to give a lecture, - egli afferma -

⁵⁴ Greene & Haidt (2002).

I pass a shallow ornamental pond and notice that a small child has fallen in and is in danger of drowning. I look around to see where the parents, or babysitter, are, but to my surprise, I see that there is no one else around. It seems that it is up to me to make sure that the child doesn't drown. Would anyone deny that I ought to wade in and pull the child out? This will mean getting my clothes muddy, ruining my shoes and either cancelling my lecture or delaying it until I can find something dry to change into; but compared with the avoidable death of a child none of these things are significant. »⁵⁵ .

Utilizzando questo famoso esempio Singer vuole dimostrare che seppur da un lato chiunque giudicherebbe come moralmente obbligatoria l'azione di gettarsi in acqua per salvare il bambino in difficoltà, sacrificando i propri abiti e il proprio tempo, dall'altro un numero decisamente inferiore di persone è disposto a compiere un sacrificio simile, privandosi di una somma esigua di denaro per darla in beneficenza, salvando la vita di qualcun altro in difficoltà. Nonostante non ci sia alcuna differenza etica rilevante tra l'atto del salvare un estraneo che siamo in grado di vedere con i nostri occhi e uno di cui, invece, non abbiamo diretta percezione ma che si trova ugualmente in difficoltà, il fatto che la maggior parte di noi si comporti diversamente se posto davanti a queste due situazioni ci dimostra il contrario e ci spinge a ricercare

⁵⁵ Singer (1989), cit. p. 199.

la causa di tale inspiegata incoerenza nei circuiti neurali e nel loro modo di interagire. È stato dimostrato, infatti, che la componente emotiva ed istintuale del cervello umano si è evoluta molto prima rispetto a quella razionale, in una fase in cui l'uomo viveva in piccoli gruppi sociali e doveva prendersi cura solo dei propri familiari e di pochi altri consociati. L'avvento della società moderna, della tecnologia, l'ampliarsi dei gruppi sociali e lo sviluppo di un senso di appartenenza sempre meno territoriale hanno abbattuto le vecchie barriere spaziali rendendo il nostro istinto morale spesso inadeguato.

Questo e moltissimi altri esempi mostrano che le nostre azioni in campo morale sono profondamente influenzate da elementi di stampo culturale, emotivo, intuitivo che costituiscono un fuorviante retaggio di un passato evolutivo non più idoneo all'epoca attuale ma che continua a mostrarsi nelle nostre immediate risposte neurali.

Il punto che Singer sottolinea in maniera quasi provocatoria fornisce, a mio avviso, un'originale chiave di lettura per comprendere l'importanza che le scoperte neuroscientifiche hanno in campo filosofico e giuridico. Annose questione finora dibattute solo sul piano teorico trovano adesso una rappresentazione sul piano empirico che permette di andare più a fondo nel dibattito, analizzando aspetti prima sconosciuti. Come nell'esempio di Singer e nei dilemmi del carrello e del ponte, ciò che costituiva materiale di dibattito teorico e che generava argomenti a sostegno di teorie spesso insoddisfacenti, ha

trovato ora un riscontro nei dati empirici, ripulendo il campo da speculazioni senza fondamento o semplicemente da tesi rivelatesi sbagliate.

Ciò che finora sembrava un dogma dell'etica, ossia che il ragionamento morale fosse un processo prettamente razionale, trova ora sempre meno conferme grazie agli studi di Greene e colleghi, i quali evidenziano come i processi cognitivi e decisionali del cervello umano si dividano in due principali gruppi, i processi cognitivi emozionali e istintivi e i processi razionali, i quali stanno alla base del giudizio morale e dell'azione.

Una delle tesi centrali della filosofia moderna, richiamata all'inizio del capitolo, postula una netta separazione tra il campo delle scienze della natura e quello delle scienze dello spirito, includendo l'etica in questo secondo gruppo, è stata profondamente criticata dalle neuroscienze, le quali hanno invece evidenziato come nel nostro cervello non esista alcun circuito neurale specifico per la morale ma che i circuiti neurali attivati per le azioni quotidiane siano gli stessi utilizzati per le decisioni morali.

La relazione esistente tra giudizi morali di tipo deontologico e consequenzialista e determinati processi cognitivi è, poi, un'altra acquisizione delle neuroscienze che ha indubbe ricadute in ambito teorico. Tale connessione, infatti, può aiutare a dimostrare, come vedremo in maniera più estesa nel capitolo quarto, che adottare un'etica di tipo consequenzialista significa superare alcune intuizioni comuni erronee sviluppando un ragionamento complesso che

ci conduca a compiere azioni giuste e, soprattutto, al passo con la nostra evoluzione morale.

Lo sviluppo delle neuroscienze e di tutti gli studi cognitivi intorno al senso morale dell'uomo pongono inevitabilmente il filosofo davanti ad una scelta: ignorare l'impatto che tali scoperte possono avere in campo normativo significa restare fedeli alla tradizionale bipartizione tra scienze della natura e scienze dello spirito ed impedire al sapere di avanzare e di svilupparsi sempre più in maniera coerente con la realtà, oppure accogliere con entusiasmo tali scoperte abbracciando un paradigma naturalista in favore di un nuovo modo di concepire la teoria morale⁵⁶.

Sicuramente, la scienza ci offre uno sguardo "dietro le quinte" della nostra moralità, aiutandoci a comprenderla più a fondo di quanto finora siamo riusciti a fare e consentendoci di raffinare aspetti di alcune teorie che non sembrano essere più rispondenti alla realtà.

⁵⁶ Per un più approfondito *excursus* sul dibattito attuale intorno ai vari livelli di adesione al naturalismo e al realismo morale si veda Barcellona (2013), pp. 207-234.

CAPITOLO SECONDO

2. QUESTIONI METAETICHE

2.1. La Metaetica e il suo oggetto di studio

Supponiamo che ci si trovi a discutere con qualcuno se sia moralmente giusta, ed eventualmente, obbligatoria, l'eutanasia. Questo tipo di questione può essere affrontata da due diversi punti di vista: ci si può domandare quale delle parti coinvolte abbia ragione e perché, oppure cosa stia realmente facendo chi si pone un tale quesito. La risposta alla prima domanda costituisce la materia di studio dell'etica normativa mentre la risposta alla seconda è l'oggetto della metaetica.

La metaetica è quella branca della filosofia analitica che studia la natura delle proprietà morali, le loro caratteristiche nel caso in cui si ammetta che tali proprietà esistano, il modo in cui l'uomo può venirne a conoscenza e il linguaggio che usa per veicolarle. Se da un lato l'etica normativa si concentra

sul comprendere cosa sia moralmente giusto o ingiusto, la metaetica cerca di indagare che cosa sia la moralità in sé⁵⁷.

Il prefisso “meta” sta proprio ad indicare che dobbiamo indossare una lente d’ingrandimento sul nostro oggetto di studio, ci troviamo infatti ad un livello di riflessione più elevato poiché il linguaggio-oggetto è il discorso etico. Non si entra nello specifico della pratica morale, non ci si interroga su che tipo di azioni siano moralmente giuste e quali no, ma si indaga su che cosa sia l’etica stessa e su come funzioni il nostro ragionare morale.

Se, allora, la metaetica è un “discorso sul discorso (etico)” il miglior modo per introdurre il suo oggetto di studio è andare a vedere di che cosa si compone la pratica morale.

In primo luogo, occuparsi di etica significa analizzare il linguaggio che ognuno di noi utilizza per formulare giudizi morali, per esprimere ciò che

⁵⁷ I termini “etica” e “morale” sono spesso utilizzati in letteratura in maniera intercambiabile tra loro; tuttavia si può tracciare una differenza fondamentale. Per “etica” si intende quell’ambito della filosofia che studia i comportamenti degli esseri umani e i criteri razionali in base ai quali si assegnano determinati status deontici alle azioni compiute (azioni giuste, ingiuste, lecite, illecite). Tali criteri vengono imposti da un gruppo organizzato di riferimento, che può essere la società in generale oppure un qualche ordine professionale. Il termine “morale” viene, invece, utilizzato per indicare un sistema di norme di condotta accettato e seguito da uno o più individui appartenenti ad un gruppo sociale. La morale è ciò che ogni singolo essere umano considera giusto o ingiusto senza che gli venga imposto da nessuno. Va premesso che, nonostante sia possibile usare distintamente i due termini, nel corso della trattazione essi verranno utilizzati come sinonimi.

ritiene giusto oppure ingiusto. Se la capacità di parlare, di esprimersi attraverso un linguaggio articolato ed organizzato è una delle qualità più importanti che caratterizzano l'essere umano rispetto alle altre specie viventi, allora quello specifico linguaggio che serve per veicolare la nostra morale non può che essere uno degli oggetti fondamentali della metaetica. Cosa fanno esattamente le persone quando usano termini come "bene", "male", "giusto", "ingiusto" o espressioni come "si deve", "è obbligatorio", "è vietato" e così via? Cosa intendono dire quando affermano che una data azione è giusta o ingiusta? Stanno esprimendo una credenza che, come tale, ha la pretesa di descrivere il mondo che ci circonda e può avere valore di verità, oppure stanno esprimendo altro, un mero desiderio personale oppure uno stato emotivo? Che rapporto c'è tra il linguaggio della morale e il mondo che ci circonda? È possibile definire i termini morali? Queste sono solo alcune delle molte domande cui la metaetica e, nello specifico, chi si occupa della sua componente semantica, tenta di dare risposta.

Superato un primo livello di analisi, si va a guardare al contenuto del discorso morale, ossia alle proprietà, ai fatti morali (ammesso che esista un tale tipo di fatti) che esso veicola. Ci si pongono due ordini di domande: in primo luogo ci si domanda quale sia la natura dei giudizi morali e delle proprietà morali che tali giudizi ascrivono all'una o all'altra azione, se esistano dei fatti morali, se essi siano simili ad altri fatti del mondo che già conosciamo o se

siano entità *sui generis* (componente ontologica) e, in secondo luogo, ci si domanda come si possa difendere un giudizio morale, su che basi si possa argomentare la sua correttezza o se sia possibile la conoscenza morale (componente epistemologica).⁵⁸

Tuttavia l'oggetto del discorso morale, la nostra percezione di ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, nasce e si sviluppa nella nostra mente prima di diventare un evento esterno. È importante, quindi, che la metaetica non si fermi ad un'analisi solo astratta di come funziona il nostro senso morale, ma indaghi anche che cosa succede a livello pratico, quando un soggetto formula un giudizio morale, se gli eventuali fatti morali abbiano valore causale rispetto all'azione e quale sia il rapporto tra il giudizio morale formulato e la forza causale dei valori morali. Nonostante il connubio tra metaetica e psicologia non sia una novità, quest'ultimo ambito di studio ha ricevuto negli ultimi decenni un *input* importantissimo dai nuovi sviluppi delle scienze cognitive e, in generale, dagli studi sempre più approfonditi sul cervello umano che, come si cercherà di dimostrare, permettono di riscoprire il valore aggiunto di uno studio naturalizzato dell'etica.

⁵⁸ La suddivisione delle maggiori questioni metaetiche in tre grandi gruppi è stata elaborata in Garner & Rosen (1967).

Sebbene il termine “metaetica” nell’accezione che gli diamo noi oggi sia stato coniato nella prima metà del XX Secolo⁵⁹, l’oggetto del suo studio, le proprietà del linguaggio morale e dei giudizi morali, risale agli albori del pensiero filosofico occidentale, a Platone, Socrate e Aristotele.⁶⁰

La metaetica, come studio del discorso morale, si sviluppa in periodi di forte scambio culturale tra popoli e tra differenti epoche storiche, poiché permette di riflettere sulle divergenze di pratiche morali che tale commistione tra differenti gruppi sociali consente di osservare. Nell’Europa occidentale dei secoli XVII e XVIII, segnata dalla rivoluzione scientifica, dalla frammentazione religiosa, dalle guerre civili, filosofi come John Mandeville e Thomas Hobbes iniziano a riflettere sulla crisi dei tradizionali simboli dell’autorità e sull’egoismo umano. Possiamo considerare il filosofo scozzese David Hume

⁵⁹ Fu Alfred Ayer a coniare il termine “metaetica” alla fine degli anni ’40 del ’900 per riferirsi all’approccio sviluppatosi all’interno della filosofia anglosassone a partire dall’opera di George Edward Moore Horgan & Timmons (2006).

⁶⁰ Diversi protagonisti dei dialoghi di Platone, ad esempio, incarnano alcune tra le più importanti questioni metaetiche note ai filosofi contemporanei. Calicles, nel *Gorgia* (482-486 a.C.) avanza la tesi secondo cui la Natura non riconosce alcuna distinzione morale e che tali distinzioni non sono altro che costruzioni dell’uomo e delle sue convenzioni sociali. Thrasy-machus, nel *Repubblica* (336-354 a.C.) richiama un tipo di nichilismo metaetico difendendo la tesi secondo cui la giustizia non è altro che ciò che decide che sia il più forte. Si pensi, poi, alla difesa che fa Socrate in *Euthyphro* (10-12 a.C.) della separazione tra i comandi divini e i valori morali che altro non è che precursore del moderno dibattito metaetico circa l’origine storica dei valori morali. Anche Aristotele, infine, nella sua *Ethica Nicomachea* riflette sulla natura sia biologica che politica dell’uomo e sul fondamento della virtù e della felicità.

il più importante precursore della metaetica moderna. Egli fu il primo ad interrogarsi sulla duplice natura dei giudizi morali compiuti dall'uomo, quella emotiva e quella razionale e sulla possibilità che determinate virtù siano naturali o artificiali.⁶¹

La nascita della metaetica analitica nella sua forma moderna, come ambito d'indagine separato dalla filosofia morale, si fa generalmente risalire a G.E. Moore. Nel suo più celebre volume, *Principia Ethica*⁶², Moore distingue nettamente tra la mera teorizzazione del bene morale da un lato e la teorizzazione circa il concetto stesso di "bene", dall'altro.

Da Moore in poi, per i decenni che seguirono, la filosofia morale di stampo analitico del '900 si concentrò quasi esclusivamente su questioni metaetiche: quali siano le caratteristiche del linguaggio morale, se esistano i fatti morali e se siano suscettibili di conoscenza. Negli anni '70 del '900, poi, a seguito del rifiorire del dibattito etico condotto con un approccio maggiormente applicativo e non più solo teorico, i filosofi morali di scuola analitica tornarono a riflettere e a lavorare nell'ambito dell'etica normativa.⁶³

Oggi la metaetica rimane ancora un campo poco battuto del pensiero filosofico, e i filosofi che ad essa si accostano lo fanno adottando un approccio

⁶¹ Un'ottima introduzione storica alla metaetica prima di Moore si trova in Stephen (2003).

⁶² Moore (1993), in seguito solo *PE*.

⁶³ Fisher (2011).

d'indagine fortemente multidisciplinare, attingendo a svariati altri ambiti del sapere, come la psicologia, l'antropologia, le scienze politiche, la metafisica, l'epistemologia, la teoria dell'azione e la filosofia della scienza.

2.2. Questioni semantiche

Come si diceva, la nascita della metaetica contemporanea si fa coincidere tradizionalmente con la pubblicazione, nel 1903, di *PE* di Moore.

Ci troviamo in un periodo storico in cui il dibattito filosofico, fin dalla metà del 1800, è particolarmente interessato all'analisi del linguaggio, in quanto mezzo tramite cui l'uomo può descrivere la realtà circostante come da lui percepita.⁶⁴ Anche la metaetica, come ogni altro ambito d'indagine, ne verrà profondamente influenzata. Nei primi anni del XX Secolo, infatti, la filosofia anglo-americana era dominata dall'idea che le questioni filosofiche fossero

⁶⁴ La "svolta linguistica" fu un fenomeno intellettuale che si sviluppò tra la Seconda metà dell'800 e i primi anni del '900, quasi in coincidenza con la nascita della filosofia analitica. L'espressione utilizzata per designare tale fenomeno fu in realtà creata postuma, quando ormai era già un'altra la "svolta" ad essere al centro delle speculazioni filosofiche (la svolta cognitiva). Fu, infatti, Richard Rorty, filosofo statunitense contemporaneo, ad utilizzare per primo tale espressione nel suo volume *The Linguistic Turn* (1967) per indicare lo spostamento della riflessione filosofica dalla dimensione soggettiva, della mente e della coscienza, che aveva caratterizzato l'epoca di Cartesio, all'orizzonte del linguaggio, considerato il fondamento ultimo della conoscenza scientifica. Un'ottima ricostruzione del fenomeno si trova in Hacker (2013).

in realtà questioni intorno al linguaggio e che potessero essere risolte attraverso una migliore comprensione del significato dei termini utilizzati per formularle.⁶⁵ Sviluppandosi in un tale contesto, almeno in questa prima fase, la metaetica fu principalmente caratterizzata da un'attenta analisi del linguaggio utilizzato per formulare giudizi morali.

Nel primo capitolo di *PE*, Moore chiarisce la sua concezione dell'etica e la sua volontà di superare la precedente abitudine dei filosofi di identificare l'etica con la mera indagine circa quali siano le condotte giuste e quali quelle ingiuste. Egli per la prima volta delinea due diverse componenti dello studio dell'etica. Da un lato, l'insieme delle questioni semantiche circa il significato dei termini morali, ontologiche intorno alla possibilità che esistano i fatti morali e che tipo di fatti siano e epistemologiche circa la conoscibilità di tali fatti (metaetica), dall'altro lo studio di ciò che è giusto o ingiusto fare (etica normativa).

Dalla discussione di Moore intorno all'oggetto di studio della filosofia morale emergono due tesi fondamentali: la tesi dell'indipendenza dell'etica e la tesi del primato del concetto di "bontà".

⁶⁵ Tra la fine dell'800 e gli inizi del '900, in seguito alla ribellione di Russell e Moore contro l'idealismo inglese, era diventato centrale il ruolo dell'analisi, intesa come il processo di decomposizione di un certo concetto nelle sue parti costitutive fondamentali, al fine di una maggiore comprensione dello stesso. Si vedano Russell (1959) e Moore (1899).

Secondo la prima tesi tutte le questioni metaetiche possono essere affrontate in maniera indipendente, oltre che antecedente, rispetto allo studio di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato. La seconda tesi, invece, afferma che il concetto di “bontà” può essere usato per definire concetti come quello di “correttezza” o di “virtù” e che, per questo motivo, è da considerarsi essenziale.

Secondo Moore, e secondo queste sue due tesi, le questioni semantiche e metafisiche (metaetica) possono essere affrontate in maniera indipendente e, anzi, sono propedeutiche all’indagine condotta dall’etica normativa, che deve iniziare con uno studio approfondito intorno al concetto di “bene” o “bontà”. È importante prima di tutto capire di che questioni ci si interessa e solo successivamente provare a dissiparle. L’analisi è per Moore un pilastro metodologico imprescindibile, troppo spesso trascurata in passato dai colleghi che lo avevano preceduto, come egli stesso sottolinea nella prefazione a *PE*: «In Ethics, as in all other philosophical studies, the difficulties and disagreements, of which its history is full, are mainly due to a very simple cause: namely to the attempt to answer questions, without first discovering precisely what question it is that you desire to answer. »⁶⁶

⁶⁶ Moore (1993), cit. p. 33.

Per questi motivi sicuramente la grande eredità che ha lasciato Moore alla filosofia è quella contenuta nella prima parte dei *PE*, quella a cui lui stesso ha dedicato maggiore attenzione, quella rivolta all'analisi del concetto di "bene" e al suo ruolo all'interno dei giudizi morali.⁶⁷

2.2.1. L'argomento della domanda aperta

Nei *PE* Moore si pone tre domande: che cosa significa "buono"? Quali cose sono buone? Come dobbiamo agire? La prima domanda rientra nell'ambito della metaetica, mentre le altre due sono oggetto dell'etica normativa.

La prima domanda esprime la volontà di Moore di distaccarsi dalla tradizione che lo aveva preceduto con l'intenzione di applicare il metodo dell'analisi concettuale al linguaggio dell'etica. La sua tesi è che "buono"⁶⁸ sia un termine semplice, irriducibile, impossibile da definire, il cui significato si può cogliere solo mediante un'intuizione diretta.

⁶⁷ Per un'accurata ricostruzione della portata innovativa dell'opera di Moore si veda Horgan & Timmons (2006).

⁶⁸ Nel corso della trattazione utilizzo in maniera interscambiabile, a seconda del contesto, i termini "bene", "bontà" e "buono" poiché tutti e tre si riferiscono alla versione originale in lingua inglese del termine "good" utilizzato da Moore.

Pensiamo, ad esempio, a termini come “scapolo” o “calvo”; sarebbe per lo meno strano affermare che “Mario non è sposato” e successivamente domandarsi “Mario è scapolo?”; oppure, analogamente, affermare che “Mario è calvo” e poi domandare “Mario ha capelli?”. Questo perché quando utilizziamo questo tipo di termini presupponiamo già la loro definizione, «the very meaning of the word decides it; no one can think otherwise except through confusion»⁶⁹.

Moore definisce questo tipo di domande “chiuse” e le pone in contrasto con quelle che chiama “domande aperte” come, ad esempio “Gandhi era il miglior uomo vivente della sua epoca?” oppure “Possiamo considerare il tiro con l’arco uno sport?”. Le consideriamo aperte perché i termini in questione non ci forniscono la risposta in sé stessi, ma abbiamo bisogno di definirli. In termini generali, se possiamo definire “x” come “y”, ossia affermare “x è y” e comprendiamo il significato di entrambi i termini della proposizione, allora la domanda “una determinata “x” è “y”?” sarà chiusa. Se, invece, non possiamo definire “x” come “y”, la stessa domanda sarà aperta.

A partire da queste considerazioni di carattere generale, Moore concentra la sua riflessione intorno alla definizione del termine “bene”, sostenendo che tentando di definirlo solo tramite altre proprietà, come “il piacere” o “il

⁶⁹ Moore (1993), cit. p. 72.

desiderio” - dicendo, ad esempio, “è bene tutto ciò che è piacere” oppure “è bene ciò che desideriamo” e così via - non si sta definendo “il bene” ma, piuttosto, lo si caratterizza mediante altri concetti senza tuttavia riuscire a rispondere alla domanda iniziale circa cosa sia “bene”, ricadendo così in una spirale senza fine.

Per dimostrare l’indefinibilità del concetto di “bene” Moore elabora questo argomento:

(1) Supponiamo che il termine “bene” sia sinonimo di, o analiticamente equivalente a, la proprietà N.

Allora:

(2) Fa parte del significato dell’espressione “x è N” che “x è bene”.

Ma allora:

(3) Chiunque domandi, seriamente, se una x che è N sia anche “bene” rivela una certa confusione concettuale.

Ma:

(4) Poiché, data una qualsiasi proprietà N, è sempre una domanda aperta (nel senso di intellegibile, dotata di significato, genuina e non retorica) domandarsi se una x che è N, è realmente “bene”?

Allora:

(5) Non è possibile sostenere che “bene” sia sinonimo, o equivalga analiticamente, alla proprietà N.

Quindi:

(6) La proprietà “bene” non è equivalente alla proprietà N.

Ad esempio, se affermiamo che il bene è l’aumento della quantità di piacere, sarebbe sensato domandarsi se l’aumento del piacere sia realmente una cosa buona, domanda che lascerebbe la risposta aperta, dimostrando quindi l’impossibilità di definire univocamente il concetto di “bene”. Ogni definizione proposta non riesce a catturare tutto ciò che si intende per “bene”, il suo pieno significato, ma ne veicola solo una parte, solo un suo aspetto.

Oltre al livello semantico, l’argomento della domanda aperta serve a Moore anche per denunciare un altro errore sul piano, questa volta, ontologico: la “fallacia naturalistica”.

In generale, tale fallacia «consists in identifying the simple notion which we mean by “good” with some other notion»⁷⁰ o, in senso negativo, essa è «the failure to distinguish clearly that unique and indefinable quality which we mean by good»⁷¹. Moore associa quest’errore a quello commesso dai filosofi che, nel tentativo di definire ciò che è “il bene”, fanno riferimento ad una

⁷⁰ Ibid., cit. p. 58.

⁷¹ Ibid., cit. p. 59.

determinata proprietà naturale; ad esempio, i filosofi edonisti del XVIII e XIX Secolo, secondo cui è da considerarsi buono (o giusto) tutto ciò che aumenti la quantità di piacere o che sia desiderato.⁷²

La critica della fallacia naturalistica non è usata per sostenere che non ci sia un collegamento tra le proprietà morali (come “il bene” di cui si discute) e le proprietà naturali (come il piacere, o ciò che è desiderato). Secondo Moore tale relazione esiste, ma è una relazione di dipendenza: le proprietà morali sono, in qualche modo, basate su quelle naturali, ma non sono identiche a queste ultime. Quando i filosofi tentano di definire “il bene” con espressioni come “il piacere è bene” o “ciò che desidero è bene” fanno l’errore di riferirsi solo ad un singolo aspetto del concetto di “bene”, senza però riuscire a definirlo nella sua interezza e indivisibilità. La fallacia naturalistica è, quindi, l’errore di identificare “il bene” con qualsiasi proprietà naturale.

Per rendere più chiara questa tesi, Moore fa l’esempio dei colori. «My point - dice Moore - is that “good” is a simple notion, just as “yellow” is a simple notion; that, just as you cannot, by any manner of means, explain to anyone who does not already know it, what yellow is, so you cannot explain what good is. Definitions of the kind that I was asking for, definitions which describe the real nature of the object or notion denoted by a word, and which

⁷² Bentham (1789 (1996)); Mill (1861 (2003)).

do not merely tell us what the word is used to mean, are only possible when the object or notion in question is something complex. [...] But yellow and good, we say, are not complex: they are notions of that simple kind, out of which definitions are composed and with which the power of further defining ceases. »⁷³.

L'argomento della domanda aperta serve al filosofo inglese anche per dimostrare che questa è una fallacia. Se "il bene" è, ad esempio "l'aumento del piacere", allora ha senso domandarsi "È bene compiere questa azione che aumenterebbe il mio piacere?". Questo equivarrebbe a domandarsi: "L'aumento del piacere è l'aumento del piacere?". Tale seconda domanda non è una vera domanda quanto, piuttosto, una tautologia, mentre la prima è una domanda genuina che può avere una risposta sia positiva sia negativa. In conclusione, quindi, "il bene" non può coincidere con "l'aumento del piacere" né con qualsiasi altra proprietà naturale "x", poiché "x è bene?" risulta essere una genuina domanda, una domanda aperta.

⁷³ Moore (1993), cit. p. 59.

2.2.2. Alcune obiezioni all'argomento della domanda aperta

L'argomento della domanda aperta di Moore ha suscitato non poche critiche e obiezioni dopo la pubblicazione dei *PE* e ancor' oggi solleva un importante dibattito.

La prima e più classica delle obiezioni è sollevata da William Frankena.⁷⁴

L'argomento di Moore, egli sostiene, invece che dimostrare l'indefinibilità del termine "bene", assume questa tesi anche come premessa, oltre che come conclusione. In altri termini, l'argomento funziona correttamente solo se si assume in partenza che il naturalismo etico non sia corretto, che non sia possibile definire il termine "bene" mediante una qualche proprietà naturale. L'errore riscontrato da Frankena è, a suo avviso, un *non sequitur* tipico delle argomentazioni sviluppate dai filosofi intuizionisti come Moore, i quali assumono fin dall'inizio ciò che si propongono di dimostrare, dando luogo così ad un ragionamento circolare e poco informativo.⁷⁵

L'obiettivo di tale critica sembra essere, quindi, non solo l'argomento della fallacia naturalistica in sé, ma anche l'analisi concettuale stessa che, come vuole dimostrare il cosiddetto paradosso dell'analisi, non potrebbe apparen-

⁷⁴ Frankena (1939), pp. 465 e ss.

⁷⁵ Ibid, p. 468.

temente fornire alcun nuovo contenuto informativo. Mediante tale paradosso si vuole mostrare che compiere un'analisi concettuale su un certo concetto "x" non potrà mai condurci a scoprire niente di nuovo e interessante. Per analizzare correttamente tale concetto, infatti, abbiamo bisogno di conoscerne il significato, poiché, se noi non conoscessimo il significato di "x", la sua analisi non sarebbe altro che un tentativo di scoprirlo guidato dalla mera fortuna. Tuttavia, se noi conosciamo già il significato di "x", ancor prima di aver compiuto una qualche analisi su di esso, allora tale analisi non potrà rivelarci niente di nuovo rispetto a quello che già sappiamo.

Sono stati elaborati diversi modi per dimostrare che questo paradosso è in realtà solo apparente, il più famoso e convincente dei quali si rifà alla nozione di "sapere-come". Si dice, infatti, che conoscere il significato di un certo concetto "x" vuol dire anche conoscere come si utilizzi tale concetto correttamente nel linguaggio. Possiamo essere allo stesso tempo incapaci di asserire cosa significhi "x", quale sia la sua definizione e, tuttavia, saperlo utilizzare correttamente nel linguaggio quotidiano. Se allora, conoscere un certo concetto significa avere un'abilità, quella di saperlo utilizzare in circostanze specifiche, allora l'analisi concettuale compiuta, anche quando conosciamo già il significato di "x", può sì fornirci informazioni ulteriori sul concetto stesso. Abbiamo in questo modo ridato valore informativo all'analisi concettuale, anche nel caso in cui si conosca già il significato del concetto in

questione. Se tutto ciò è vero, l'argomento della domanda aperta di Moore, che sosteneva l'impossibilità di fornire una definizione del concetto di "bene" partendo, ad esempio, da concetti come "piacere" o "desiderio", fallisce.⁷⁶

2.2.3. La fonte dei giudizi morali: l'emotivismo di Ayer

L'intuizionismo anti-naturalista di Moore, fiducioso nell'esistenza di verità morali oggettive, viene messo in discussione negli anni successivi alla pubblicazione dei *PE* da teorie metaetiche di stampo profondamente diverso, unite nel ritenere i giudizi morali non espressione di credenze e, in quanto tali, predicabili di valori di verità, ma espressione di emozioni e atteggiamenti personali del soggetto parlante. Moore, nonostante sia d'accordo nel ritenere i giudizi morali non verificabili né analiticamente né empiricamente, postula la possibilità di attribuir loro un valore di verità sebbene si riferiscano a proprietà non naturali.

Le teorie metaetiche che si oppongono a quella di Moore, sostengono che le "intuizioni morali" siano semplicemente i nostri sentimenti di approvazione o di disapprovazione rispetto ad una determinata azione, e che non

⁷⁶ Fisher (2011), pp. 16 e ss.

siano, quindi, cognizione di valori, poiché i valori non possono esistere indipendentemente dai nostri sentimenti. Un celebre precursore di queste posizioni metaetiche è David Hume che, più di due secoli prima, sosteneva proprio che i giudizi morali non possano derivare dalla ragione ma che rappresentino la risposta emotiva di ciascun soggetto. Essi non esprimono credenze che possono essere vere o false ma desideri o sentimenti che non possono né essere veri né essere falsi. Proprio a queste tesi humiane si rifanno i filosofi che vogliono opporsi all'oggettivismo di Moore preoccupati in particolare dalla possibilità di verificare empiricamente gli enunciati di tipo morale, al pari di altri tipi di enunciati al fine di dichiararne la verità o falsità; gli enunciati morali, essi dicono, non possono essere verificati tramite standards di riferimento come qualsiasi altro tipo di enunciato che veicola credenze e devono essere, quindi, entità di altro genere.

Il quesito che ci si pone a questo punto è: dato che i giudizi morali sono entità *sui generis*, non riflettono fatti della realtà e non derivano dal mondo che ci circonda, qual è la loro fonte? Da dove si originano?

Alfred Jules Ayer, pubblica il suo primo volume *Language, Truth and Logic*⁷⁷ all'età di soli 24 anni, nel 1936. Abbracciando le posizioni degli empiristi in-

⁷⁷ Ayer (1936).

glesì “alla Hume” che lo avevano preceduto, egli si professa sempre contrario alla possibilità di una conoscenza sintetica a priori e conduce perciò un’indagine filosofica basata sull’analisi del significato dei termini chiave, come “causalità”, “conoscenza”, “verità” e così via.

Come primo passaggio Ayer distingue due usi di quelli che comunemente vengono considerati termini di tipo etico, come “giusto” e “ingiusto”. Egli sostiene che tali termini vengano usati per formare giudizi in relazione a ciò che si ritiene accettabile, e non rispetto al senso morale di una determinata comunità. In questo senso essi vengono utilizzati per descrivere un certo stato di cose, come se i giudizi che formuliamo con tali termini fossero di tipo sociologico e, quindi, empiricamente verificabili. Ayer riconosce poi un altro loro uso, come “simboli etici” di tipo normativo atti a formulare giudizi morali che, pur essendo di tipo sintetico e dotati di significato, sembrano non essere empiricamente verificabili.⁷⁸

Secondo Ayer, i giudizi morali, a differenza di altri enunciati sintetici, non possono essere analizzati, dal momento che i predicati morali sono, in realtà,

⁷⁸ Ibid, pp. 106-109.

pseudo-concetti⁷⁹. La presenza di un predicato morale all'interno di una proposizione, secondo lui, non aggiunge niente al suo contenuto fattuale. Dire "Ti sei comportato male rubando quei soldi" non arricchisce di alcun significato la più semplice espressione "Hai rubato quei soldi". La prima può solo aiutare a chiarire il sentimento di disapprovazione del soggetto parlante ma non modifica in nessun modo il significato della frase pronunciata. In altre parole, affermando "Rubare è sbagliato" si produrrebbe un enunciato privo di un significato fattuale e, perciò, né vero né falso. «It is as if I had written 'Stealing money!!' - afferma Ayer - where the shape and thickness of the exclamation marks show, by a suitable convention, that a special sort of moral disapproval is the feeling which is being expressed. It is clear that there is nothing said here which can be true or false. Another man may disagree with me about the wrongness of stealing, in the sense that he may not have the same feelings about stealing as I have, and he may quarrel with me on account of my moral sentiments. But he cannot, strictly speaking, contradict me. For in saying that a certain type of action is right or wrong, I am not making any factual statement, not even a statement about my own state of

⁷⁹ Per "pseudo-concetto" in filosofia del linguaggio si intende un termine che se utilizzato in una data frase non aggiunge né toglie niente al contenuto della stessa, poiché esso è solo una mera allusione a certe immagini o a certi stati d'animo ad esso associati che tuttavia non contribuiscono a chiarire il significato della frase pronunciata. Termini di questo tipo sono "Principio", "Dio", "l'Assoluto", "l'Infinito" e così via.

mind. I am merely expressing certain moral sentiments. And the man who is ostensibly contradicting me is merely expressing his moral sentiments. So that there is plainly no sense in asking which of us is in the right. For neither of us is asserting a genuine proposition.»⁸⁰

La tesi di Ayer sembra essere chiara: la funzione ricoperta dai termini morali in una determinata frase è una funzione puramente emotiva; essi vengono usati per esprimere i sentimenti del soggetto parlante nei confronti di un determinato oggetto (che può essere un'azione oppure un'entità) e non per produrre alcuna asserzione intorno ad esso. Per questo motivo gli enunciati morali sono inverificabili, in quanto sarebbe impossibile verificare un grido di dolore o un comando. Poiché gli enunciati morali si sottraggono al dominio della verità e falsità, non è possibile applicare ad essi le relazioni logiche. Di conseguenza, il conflitto morale non va inteso in termini di enunciati contraddittori dei quali abbia senso chiedersi quale sia quello vero, e va invece riconosciuto nella sua potenziale irrisolvibilità.⁸¹ Ogni conflitto fondamentale sui valori dipenderà, infatti, dal riferimento delle parti a sistemi assiologici differenti e logicamente non confrontabili, abbracciati a seguito di un condizionamento educativo, e non suscettibili di essere sostenuti attraverso

⁸⁰ Ibid., cit. pp. 110-111.

⁸¹ Per un'analisi delle questioni relative ai disaccordi morali così intesi da Ayer e dagli emotivisti si veda Macdonald & Wright (1986).

argomentazioni razionali: una morale universale si può guadagnare solo con la persuasione e la conversione.

È fondamentale, come sottolinea lo stesso Ayer⁸², non confondere le tesi dell'emotivismo con quelle del soggettivismo⁸³. Secondo una versione semplice del soggettivismo, quando formuliamo un giudizio morale stiamo realmente creando una qualche asserzione circa i nostri sentimenti ed emozioni: ad esempio, dire "L'omicidio è ingiusto" equivale a dire "Disapprovo l'omicidio". Secondo una forma più complessa di soggettivismo, invece, quando formuliamo giudizi morali stiamo creando un'asserzione relativa ai sentimenti e alle emozioni di una data comunità di riferimento: nel caso dell'omicidio sarebbe come dire "La maggior parte delle persone appartenenti alla nostra comunità disapprova l'omicidio". Secondo il soggettivismo, quindi, i giudizi morali contengono in sé una funzione informativa rispetto alle emozioni e ai sentimenti provati nei confronti di una data azione.

Nonostante sembri somigliante, l'emotivismo di Ayer differisce radicalmente da questo tipo di non-oggettivismo morale, poiché esso nega fermamente che i giudizi morali possano costituire veicolo di una qualche informazione, nega fermamente che essi siano proposizioni. Se i giudizi morali

⁸² Ayer (1936), pp. 112-113.

⁸³ Il soggettivismo è una posizione metaetica di tipo non-oggettivista secondo cui i termini morali sono usati per formare proposizioni di tipo fattuale riguardo agli stati mentali del soggetto parlante.

non sono proposizioni, ne segue che essi non potranno mai essere -come nel caso del soggettivismo- asserzioni circa i sentimenti o le emozioni provate dal soggetto parlante. Secondo l'emotivismo, quando io affermo "L'omicidio è ingiusto", non sto in realtà dicendo nulla ma sto, piuttosto, esprimendo il mio stato d'animo di disapprovazione verso una determinata azione. L'enunciato "L'omicidio è ingiusto" è la semplice espressione di uno stato d'animo, al pari di molti altri, e non vuole comunicare niente di più circa lo stato d'animo stesso.⁸⁴

2.2.4. Il problema di Frege - Geach

Questo nuovo modo di concepire i giudizi morali sollevò diverse critiche tra le quali quella che prevarrà su tutte, anche alla luce degli sviluppi della metaetica successivamente, fu la critica elaborata da Peter Geach in due celebri articoli, uno del 1960, "Ascriptivism"⁸⁵, e uno del 1965, "Assertion"⁸⁶.⁸⁷

Secondo l'emotivismo, quando io pronuncio la frase "L'omicidio è ingiusto" non sto in realtà esprimendo una mia credenza o facendo un'asserzione, ma

⁸⁴ Miller (2003), pp. 36-37.

⁸⁵ Geach (1960), pp. 222 e ss.

⁸⁶ Geach (1965), pp. 450 e ss.

⁸⁷ Per una disamina delle principali critiche mosse all'emotivismo di Ayer si veda Miller (2003), pp. 38 e ss.

sto piuttosto esplicitando alcuni miei sentimenti o sensazioni di tipo non cognitivo, e quindi né veri né falsi, verso l'azione o l'entità oggetto del mio enunciato. Gli emotivisti ci dicono, infatti, che, in contesti dove "L'omicidio è ingiusto" potrebbe sembrare un'asserzione circa la non liceità dell'omicidio, in realtà questo enunciato è usato solamente per esprimere un sentimento di disapprovazione verso l'omicidio stesso.

Geach parte proprio da questo assunto per sviluppare la propria critica. Egli si domanda, infatti, che cosa succede quando un soggetto non asserisce l'enunciato in questione, ma lo incorpora in un condizionale. Come può (se può) l'emotivismo dar conto di enunciato del tipo seguente: "Se l'omicidio è ingiusto, allora uccidere X è ingiusto"?

Secondo Geach è proprio tramite questo tipo di enunciato che possiamo accorgerci dell'inadeguatezza dell'emotivismo come teoria della semantica del discorso morale. L'argomento utilizzato è una semplice inferenza logica così articolata:

P1: L'omicidio è ingiusto

P2: Se l'omicidio è ingiusto, allora uccidere X è ingiusto

Quindi

C: Uccidere X è ingiusto

Affinché tale inferenza non sia fallace è necessario che l'espressione "L'omicidio è ingiusto", utilizzata in entrambe le premesse, abbia in entrambe lo stesso significato. Tuttavia, seguendo le tesi emotiviste, ciò non succede, poiché nel primo caso essa è espressione di stati d'animo e sentimenti di approvazione o non approvazione, non suscettibili di valori di verità, mentre in P2 essa costituisce l'antecedente di un condizionale, che non esprime necessariamente approvazione o non approvazione.⁸⁸ Quando si utilizza la struttura condizionale, infatti, non si vuole esprimere nessuno stato d'animo o sentimento di condanna verso l'azione dell'uccidere, ma si vuole semplicemente esprimere una posizione possibile verso una data azione senza definire la propria a riguardo.⁸⁹

Questo è quello che Geach chiama "the Frege point".⁹⁰

⁸⁸ Un chiaro esempio è fornito dalle righe che seguono: «[...] as in: "He is working at the bank; if he is working at the bank he must have his feet in the river; so, he must have his feet in the river." Here the second premise is true only if 'bank' is taken in a different sense from that in which, we might imagine, it makes the first premise true, and if so the argument does not illustrate the valid form. » Fisher & Kirchin (2006), cit. p. 349.

⁸⁹ Geach nel paper in oggetto definisce questo tipo di contesto espressivo "unasserted context" in opposizione all' "asserted context". Per una chiara spiegazione delle due tipologie di contesti in questione si veda, Ibid.

⁹⁰ Ci si riferisce qui alla distinzione operata da Frege tra l'esprimere un pensiero tramite una frase e l'atto di asserirlo. «A thought may have just the same content whether you assent to its truth or not; a proposition may occur in discourse now asserted, now unasserted, and yet be recognizably the same proposition. [...] I shall call this point about assertion the Frege point. The magnitude and variety of philosophical errors that result from not seeing the Frege point justifies a missionary zeal in the matter. » Geach (1965), cit. p. 449. Sul punto si veda anche Schroeder (2008), pp. 710 e ss.

La sfida per l'emotivismo è perciò quella di riuscire a dar conto dei giudizi morali in contesti di tipo non assertivo, come quelli ipotetici sopra esposti, e vedremo poi come Simon Blackburn proverà a rispondere a tale questione.

2.2.5. Cognitivismo e non cognitivismo etico

L'argomento dei contesti incapsulati di Geach⁹¹ propone un dilemma: o assumiamo che argomenti simili a quello di Geach, che si riferiscono a costruzioni non assertive del discorso etico, come ad esempio gli enunciati condizionali, non siano in alcun modo validi poiché l'antecedente della prima premessa (nel nostro esempio, "L'omicidio è ingiusto") non è espressione di un sentimento, e quindi tale enunciato ha un significato differente da quello che assume nella seconda premessa e nella conclusione; oppure abbracciamo la tesi secondo cui i giudizi morali non esprimono emozioni o atteggiamenti ma hanno contenuto proposizionale, sono credenze e, come tali, possono far parte di contesti "incapsulati" in enunciati complessi, come ad esempio l'antecedente del condizionale nell'esempio di Geach.

⁹¹ Con questa espressione ci si riferisce sempre al "Frege point" di cui parla Geach. Si veda Moreso (2007), pp. 161 e ss.

La critica elaborata da Geach non guarda solo alle tesi emotiviste, ma si rivolge ad una famiglia di teorie che, così come Ayer, postulano la natura non proposizionale dei giudizi morali. Si tratta delle teorie non-cognitiviste⁹², un insieme profondamente variegato di tesi per molti versi differenti tra loro, accumulate tuttavia dalla volontà di opporsi e confutare le tesi del cognitivismo etico⁹³, fortemente sostenuto da Moore e seguaci.

Il dibattito tra cognitivisti e non cognitivisti è sicuramente uno dei dibattiti più accesi in metaetica analitica, soprattutto in questa prima fase focalizzata maggiormente sulle questioni semantiche. Esso, infatti, si sviluppa attorno alla domanda: che cosa accade quando un individuo formula un giudizio morale?

Pensiamo, ad esempio, ad un enunciato del tipo “L’aborto è moralmente ingiusto”. Ciò che interessa a queste due grandi famiglie di teorie è capire non tanto se il contenuto di questa espressione sia giusto o sbagliato, ossia se

⁹² Le teorie etiche riconducibili alla grande famiglia del non cognitivismo sono tante da rendere quasi impossibile stilarne un elenco esaustivo. Tradizionalmente si fanno risalire a tale gruppo l’emotivismo, il prescrittivism, l’espressivismo, il quasi-realismo. Per una panoramica sulle caratteristiche delle diverse teorie classificabili come non cognitiviste si veda Miller (2003).

⁹³ Anche la famiglia cognitivista si presenta come una galassia di teorie minori che, sebbene differenti tra loro, condividono la stessa volontà di opporsi al non cognitivismo, sostenendo il contenuto proposizionale dei giudizi morali. Tradizionalmente le più importanti teorie metaetiche che si fanno risalire alle tesi cognitiviste sono la filosofia di Moore, la teoria dell’errore, il riduzionismo, il realismo cornelliano. Si veda, Miller (2003).

davvero l'aborto sia moralmente sbagliato o meno, quanto piuttosto scoprire se tale enunciato sia suscettibile di essere vero o falso ed eventualmente riconoscere i criteri per determinarne il valore di verità. In apparenza, infatti, un enunciato di questo tipo sembra avere contenuto descrittivo al pari di altre semplici espressioni riferite a fatti del mondo, ad esempio "Fuori piove" oppure "Il gatto è sul tavolo", ed essere, quindi, passibile di verità o falsità a seconda che essa descriva correttamente o no la realtà esterna. In altre parole, un enunciato di questo tipo sembra esprimere una credenza del soggetto parlante circa lo stato di cose del mondo che lo circonda.

La famiglia di teorie metaetiche che considera i giudizi morali espressioni di tipo descrittivo dal contenuto suscettibile di vero-falsità è nota come cognitivismo. Ad essa si oppone il non cognitivismo, sostenendo che i giudizi morali non abbiano contenuto descrittivo al pari di altre proposizioni del linguaggio ordinario e non vertano su fatti del mondo ma, piuttosto, che essi siano espressione di emozioni, desideri ed attitudini del soggetto che li formula nei confronti di una determinata azione o di un certo oggetto e che, in quanto tali, non possano mai avere valore di verità.

La teoria cognitivista è composta da due tesi principali: (i) i giudizi morali esprimono credenze e (ii) i giudizi morali hanno, o almeno possono avere, valore di verità.

Il significato dei giudizi morali e il loro essere veri o falsi dipendono interamente dalle loro condizioni di verità. Poiché gli enunciati suscettibili di vero e falsità sono quelli che descrivono possibili stati di cose, il cui effettivo realizzarsi o meno rende tali enunciati rispettivamente veri o falsi, la maggioranza delle definizioni correnti in letteratura definisce il cognitivismo come la posizione metaetica che sostiene il carattere descrittivo degli enunciati morali.⁹⁴

Gli stati di cose in questione possono tuttavia variare a seconda del tipo di interpretazione semantica utilizzata per attribuire le condizioni di verità agli enunciati stessi, nonché a seconda che si opti per un'interpretazione riduzionista o meno delle espressioni morali. Ecco che allora il cognitivismo si presenta più come una famiglia di teorie accomunate dall'adesione alla tesi della natura cognitiva dei giudizi morali, che si differenziano tra loro quando ci si addentra in un'indagine sulle loro condizioni di verità.

Per evitare di cadere in una micro classificazione di tutte le teorie riconducibili al cognitivismo che esulerebbe dallo scopo di questo lavoro, accoglierei la più generale bipartizione che fa Miller tra un cognitivismo in senso forte e uno in senso debole.⁹⁵

⁹⁴ Cfr. Arrington (1989), Hare (1997) e Miller (2003).

⁹⁵ Miller (2003), pp. 3 e ss.

Secondo il primo, il valore di verità dei giudizi morali dipende da determinati fatti del mondo, fatti che possono essere oggetto di cognizione da parte dell'uomo. In questa sua versione il cognitivismo abbraccia entrambe le tesi sopra citate. Come si vedrà più avanti, l'identificazione e lo studio di tali supposti fatti attiene all'indagine ontologica che sopravviene a quella semantica condotta fin qui.

Secondo il cognitivismo nella sua versione debole, invece, le condizioni di verità dei giudizi morali, i fatti che li rendono veri o falsi, non sono conoscibili dall'uomo e devono essere presupposti nel ragionamento morale.

Il non cognitivismo si oppone alle tesi appena esposte negando che i giudizi morali esprimano credenze e che possano essere veri o falsi. I non-cognitivisti, infatti, sostengono che i giudizi morali che formuliamo siano espressione dei nostri desideri e delle nostre inclinazioni e, in quanto tali, che essi non possano essere passibili di vero falsità.

Sono due le tesi principali che costituiscono il cuore della teoria non-cognitivista: una tesi semantica e una psicologica. La tesi semantica rifiuta l'idea che i predicati o giudizi morali esprimano proposizioni e abbiano condizioni di verità sostanziali. Secondo tale tesi, perciò, il contenuto dei giudizi morali

non può essere né vero né falso.⁹⁶ I giudizi morali, infatti, non esprimono proprietà o fatti morali osservabili e riconoscibili nel mondo e, per questo motivo, non è possibile affermare che essi descrivano un qualche stato di cose del mondo in modo giusto oppure sbagliato.

La seconda tesi, la tesi psicologica, riguarda la natura degli stati mentali che sottendono ad una qualsiasi espressione o giudizio morale. Secondo i non-cognitivisti gli stati mentali che vengono espressi da un giudizio morale non sono né credenze né stati mentali di tipo cognitivo.

Sebbene la maggior parte dei non cognitivisti accetti entrambe queste tesi, si è generata una diversità di sotto-posizioni teoriche a seconda di come vengono interpretate ed accolte le due tesi principali o del grado di rigidità con cui vengono sostenute. In questo caso, a differenza di ciò che si è detto in riferimento alle diverse teorie cognitiviste e a ciò che le differenziava tra loro, non saranno le condizioni di verità degli enunciati morali e il modo di intenderle a produrre sottocategorie all'interno del non cognitivismo poiché in nessun caso un non-cognitivista affermerebbe che un giudizio morale sia suscettibile di vero-falsità.

⁹⁶ Si sono sviluppate diverse posizioni teoriche minori, dette "minimaliste", che accolgono in misura più o meno completa questa tesi generale sostenendo un differente grado di vero-falsità per i giudizi morali. Si veda sul punto van Roojen (2015).

La famiglia non cognitivista si differenzia al suo interno poiché alcune teorie ammettono la presenza di una componente cognitiva all'interno dei giudizi morali stessi. In questa prospettiva, possiamo distinguere forme di non cognitivismo più radicali che negano totalmente ogni contenuto cognitivo negli enunciati morali, riducendoli sostanzialmente a interiezioni, come in alcune forme originarie di emotivismo radicale e forme di non cognitivismo più moderate che distinguono negli enunciati morali una componente non cognitiva di tipo prescrittivo o valutativo, come nel prescrittivismismo di Hare⁹⁷ e nell'espressivismo del primo Blackburn⁹⁸.

Un argomento che rientra nell'ambito delle questioni semantiche in metaetica e che è necessario almeno accennare in questa sede, riguarda la concezione della verità morale. In altre parole, se abbracciamo una qualche forma di cognitivismo, che cosa significa considerare "vero" (o "falso") un giudizio morale.

La teoria della corrispondenza è senz'altro quella che fornisce la più classica definizione del concetto di "verità". Secondo tale teoria un enunciato sarà vero solo nel caso in cui esso descriva in maniera corretta un determinato stato di cose della realtà. La semplice frase "Il gatto è sul tavolo" sarà quindi vera se e solo se il gatto si trova effettivamente sul tavolo nel momento della

⁹⁷ Hare (1952).

⁹⁸ Blackburn (1984).

sua enunciazione. Allo stesso modo, la verità di un giudizio morale deriverà dalla sua capacità di catturare esattamente uno stato di cose della realtà. Se si afferma “la tortura è sbagliata”, questo giudizio sarà vero se sarà possibile riconoscere un qualche fatto del mondo che catturi l’immoralità di tale pratica.

Alla teoria corrispondentista, nella prima metà del XX Secolo, si oppone la teoria deflazionista che cerca di rispondere alla necessità di poter definire come “veri” i giudizi morali senza presupporre una qualche corrispondenza a stati di cose del mondo esistenti per sé. Ispirate dalla tesi di Ludwig Wittgenstein secondo cui il significato di un termine è determinato dal suo uso effettivo nel discorso, le teorie deflazioniste sostengono che il predicato “vero” non denoti una qualche proprietà oggettiva dell’enunciato (come la coerenza) ma che sia una sorta di operatore ridondante che svolge una funzione pragmatica o retorica.⁹⁹

Il nome dato a questo gruppo di teorie deriva proprio dalla loro volontà di porre fine all’inflazione della tesi precedente che vedeva nella verità una qualche proprietà sostanziale. Al contrario l’enunciato “vero che x” sembra essere ridondante in virtù del fatto che x sarebbe da considerarsi vero solo se x, ovvero sia che aggiungere “è vero” all’enunciato x non aggiungerebbe

⁹⁹ Per una panoramica completa sull’argomento si veda, tra gli altri, Engel (2004).

nulla di maggiormente informativo rispetto all'asserire solo e semplicemente x. Questo insieme di teorie si dimostrerà, come vedremo, prezioso per quelle tesi cognitive che cercano di aggirare la questione ontologica circa l'esistenza dei fatti morali.

2.3. Questioni ontologiche

All'indagine di tipo semantico, riguardo ciò che significano i termini morali, è tradizionalmente collegata, sia storicamente che logicamente, quella di tipo ontologico. L'ontologia è quella branca della filosofia che si occupa di stabilire che cosa c'è, che cosa esiste, e anche in metaetica su tali questioni si è sviluppato un intenso dibattito.

Alla bipartizione sopra esposta tra cognitivismo e non cognitivismo morale, infatti, se ne affianca un'altra che verte proprio sull'esistenza o meno dei fatti morali ritenuti necessari dai cognitivisti per determinare il valore di verità dei giudizi morali.

Ma prima di addentrarci in questo ulteriore scontro tra grandi famiglie di teorie, vorrei tracciare le linee principali di una posizione metaetica che porta alla luce diverse questioni e permette, allo stesso tempo, di fare chiarezza sul punto.

2.3.1. La teoria dell'errore

Nel 1977 John Leslie Mackie pubblica il suo più celebre saggio, *Ethics: Inventing Right and Wrong* nel quale sviluppa la sua personale teoria metaetica: la teoria dell'errore.¹⁰⁰

È possibile scomporre la teoria di Mackie in due componenti fondamentali: una prima tesi di tipo concettuale e una seconda di tipo ontologico.

La prima tesi, abbracciando le posizioni cognitive, sostiene che i giudizi morali siano effettivamente espressione di credenze e che, quindi, siano passibili di valore di verità. Secondo i teorici dell'errore, infatti, quando utilizziamo il linguaggio morale non ci limitiamo ad esprimere tramite i termini morali le nostre personali inclinazioni, attitudini e sentimenti ma abbiamo la pretesa di descrivere fatti della realtà che ci circonda. Basterebbe uno sguardo alla pratica del linguaggio comune per accorgersi che la forza imperativa dei giudizi morali deriva proprio dalla loro provenienza fattuale e non, invece, emotiva.

Mackie parla di una pretesa di oggettività che, oltre ad aver irradiato la filosofia del pensiero occidentale fin dai tempi di Aristotele, è deducibile anche

¹⁰⁰ Una prima esposizione della sua personale teoria metaetica Mackie l'aveva già fatta in un articolo diversi anni prima: Mackie (1946).

dall' uso comune del linguaggio morale. «The ordinary user of moral language -afferma il filosofo- means to say something about whatever it is that be characterizes morally, for example a possible action, as it is, or would be if it were realized, and not about, or even simply expressive of, his, or anyone else's, attitude or relation to it. »¹⁰¹

La componente cognitivista della teoria dell'errore è molto forte: i giudizi morali sono credenze e godono, quindi, di una intrinseca oggettività.

Cosa significa dire che i giudizi morali sono oggettivi? Nel primo capitolo del suo volume, Mackie fornisce numerosi esempi di ciò che si deve intendere come condizione di oggettività. Una condizione di oggettività potrebbe essere qualcosa che è oggetto di conoscenza, che può essere vero o falso, che può essere percepito o riconosciuto, qualcosa che sia indipendente dalle preferenze e dalle scelte individuali, che sia parte del mondo esterno, che verifichi e sia il riflesso di alcune nostre preferenze o scelte, che sia passibile di essere vero, che sia extra-mentale oppure, infine, che possa comparire come premessa in un'inferenza. Queste sono, secondo Mackie, alcune delle condizioni che se possedute da un determinato fatto, lo rendono oggettivo. Tuttavia, l'argomento di Mackie volge successivamente ad assumere una piega piuttosto scettica. Egli afferma, infatti, che i giudizi morali si fondano

¹⁰¹ Mackie (1977), cit. p. 33.

su credenze e che, quindi, si debba presupporre l'esistenza di fatti, morali in questo caso, che fungano da criteri di determinazione della verità o falsità dei giudizi morali aventi come oggetto tali fatti. La componente scettica sta nell'affermare che tali fatti non esistono e che, quindi, risulta impossibile verificare o falsificare i giudizi morali stessi.

In questa seconda parte del suo argomento, Mackie passa dal piano semantico a quello ontologico, riferendosi ora all'oggetto stesso dei giudizi morali e alla sua eventuale esistenza, e non più al linguaggio utilizzato per veicolare tali giudizi.

La tesi ontologica della teoria dell'errore afferma che nel mondo non esistono fatti che siano oggetto dei nostri giudizi morali e che ci permettano di elaborare determinate credenze sulla base delle quali elaborare, poi, certi giudizi morali. Non esistendo tali fatti, sarebbe impossibile sia verificare le nostre credenze morali, che su tali fatti si basano, che affermare la veridicità o la falsità dei giudizi morali stessi. Questi ultimi non sarebbero, quindi, né veri né falsi e, anzi, l'errore consisterebbe proprio in quella pretesa di oggettività insita nell'uso comune che facciamo del linguaggio morale.

Due sono gli argomenti principali che vengono enunciati per sostenere tale tesi: l'argomento della relatività e quello della stranezza.

L'argomento della relatività (o dei disaccordi come viene chiamato da alcuni¹⁰²) poggia le sue premesse nella continua variabilità dei codici morali di riferimento sia su base geografica, da gruppo sociale a gruppo sociale, sia su base temporale, in riferimento ad epoche storiche differenti. Tuttavia, afferma Mackie, non basta affermare l'esistenza di disaccordi per minare l'oggettività dei fatti morali. Egli sottolinea come i disaccordi in ambito morale siano più profondi e radicali, rispetto a quelli in ambito scientifico. Per questi ultimi, infatti, è relativamente facile dimostrare l'errore altrui, poiché basta dimostrare che il soggetto in questione costruisce la propria credenza (supposta erronea) su fatti empirici sbagliati, osservabili e rilevabili da chiunque. Quando trattiamo i disaccordi in ambito morale, invece, non può valere la stessa facile dimostrazione, poiché essi si generano a causa dell'aderenza di un soggetto ad un determinato stile di vita e non si basano su alcun fatto empirico.¹⁰³

La struttura dell'argomento può essere così schematizzata:

¹⁰² Si veda, tra gli altri, van Roojen (2015), pp. 19 e ss.

¹⁰³ «But it is not the mere occurrence of disagreements that tells against the objectivity of values. Disagreement on questions in history or biology or cosmology does not show that there are no objective issues in these fields for investigators to disagree about. But such scientific disagreement results from speculative inference or explanatory hypothesis based on inadequate evidence, and it is hardly plausible to interpret moral disagreement in the same way. Disagreement about moral codes seems to reflect people's adherence to and participation in different ways of life. » Mackie (1977), cit. p. 36.

(P1) Esiste un profondo disaccordo tra le comunità sociali che formulano giudizi morali.

(P2) Tale disaccordo potrebbe derivare da un modo diverso di avere accesso alla realtà morale che ci circonda.

(P3) Tale disaccordo potrebbe anche derivare dalla volontà di ciascuna comunità di promuovere il proprio modo di vedere la vita e il mondo.

(P4) La spiegazione in P3 è da considerarsi migliore di quella in P2 poiché non richiede di postulare niente di più di quello che già accettiamo.

(P5) Non esistono altre spiegazioni plausibili per l'esistenza di tali disaccordi.

Dunque

(C) Si dovrebbe accettare la spiegazione in P3 invece che quella in P2.

Accettare la spiegazione in P3 significa affermare che non esiste una realtà di fatti morali oggettivi di riferimento che permetta di stabilire chi vi ha accesso in modo corretto (e quindi formula giudizi morali veri) e chi invece vi accede in modo sbagliato (e quindi formula giudizi morali falsi). I disaccordi

che si osservano derivano semplicemente dalla decisione soggettiva di ciascuno di abbracciare un certo modo di vedere il mondo e dalle implicazioni pratiche che conseguono a tale scelta.¹⁰⁴

L'argomento della stranezza è il secondo argomento che Mackie utilizza a sostegno della sua tesi ontologica circa l'inesistenza dei fatti morali. Esso viene diviso, dallo stesso filosofo, in due parti, una metafisica e una epistemologica.

La componente metafisica dell'argomento afferma che la nostra concezione della morale, l'uso che ne facciamo quotidianamente, presuppone l'esistenza nel mondo di «qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe.»¹⁰⁵.

Nella seconda parte dell'argomento, quella epistemologica, si afferma che al fine di avere consapevolezza di queste strane proprietà, è necessaria «some special faculty of moral perception or intuition, utterly different from our ordinary ways of knowing everything else»^{106, 107}

¹⁰⁴ Ibid., pp. 36-37.

¹⁰⁵ Ibid., cit. p. 38.

¹⁰⁶ Ibid., cit. p. 38.

¹⁰⁷ Si pensi, ad esempio, a come ogni uomo impara a riconoscere i colori e a tutta la rete di credenze circa la relazione dei singoli colori con le onde luminose, la percezione ottica, la pittura, la fotografia che occorre affinché egli possa formare la sua capacità di associare il giusto termine ad ogni colore. Le proprietà morali non possono venire apprese in nessun modo simile a questo, poiché non possediamo nessun recettore e nessuno strumento per riconoscere quali sono i fatti morali.

Cosa rende i fatti morali così profondamente strani e diversi da qualsiasi altro fatto del mondo? La questione riguarda la loro autorità normativa intrinseca. Mackie sostiene che, affinché si possa sostenere che le proprietà morali esistono, è necessario presupporre la validità di prescrizioni di tipo oggettivo. Tali prescrizioni sono esattamente ciò che viene considerato metafisicamente “strano”. Negando l’esistenza di tali prescrizioni egli nega la validità di qualsiasi imperativo categorico oggettivo. Un imperativo categorico è un imperativo (nella forma “Fai X”) che si riferisce ad un soggetto indipendentemente dallo scopo d’azione del soggetto stesso. Ad esso si oppongono gli imperativi ipotetici (nella forma “Fai X, se vuoi ottenere il risultato R”) che possono essere non obbediti nel momento in cui venga a mancare il desiderio a cui si riferisce la componente ipotetica. Gli imperativi categorici, invece, non possono mai essere disobbediti, a prescindere da qualsiasi desiderio per quanto lecito del soggetto agente. Un tipo di imperativi categorici del tipo appena esposto che abbiano anche una pretesa di oggettività sono, secondo Mackie, assolutamente inaccettabili.

Ciò che rende le proprietà morali così misteriose è la loro capacità intrinseca di fornire ragioni per agire, “imperativi intrinseci”. Sostenere la prescrittività oggettiva di una proprietà morale, ad esempio “il bene”, significa sostenere che tale proprietà possiede il potere di motivare il soggetto a fare ciò che è

“bene”, senza alcun’influenza da parte di altri fattori contingenti come i desideri e le attitudini del soggetto stesso rispetto a quella determinata azione. Tuttavia, secondo Mackie, nel mondo non esiste un tale tipo di prescrizione, poiché gli stati di cose che troviamo sono tutti normativamente inerti e gli unici imperativi possibili sono quelli ipotetici, condizionati dai desideri del soggetto agente. Ognuno di noi, infatti, assegna un valore ad una data azione, non perché scopre una qualche proprietà fattuale intrinseca che di per sé prescrive l’azione, ma solo perché si ha un qualche desiderio o scopo da raggiungere.

La negazione dell’esistenza di proprietà morali oggettive è direttamente connessa al rifiuto della nozione di imperativo categorico.

I giudizi morali sono in realtà costituiti da imperativi ipotetici – nella cui formulazione è fondamentale il riferimento ai desideri e alle richieste individuali – dai quali, però, per via dell’errore ontologico di cui parla Mackie, viene eliminata la clausola condizionale, dando luogo ad una sorta di inversione nel rapporto tra atteggiamenti morali e i giudizi corrispondenti.

L’errore di cui parla Mackie è proprio quello che commettiamo quando rendiamo un desiderio, o un atteggiamento morale in generale, dipendente dal bene morale rovesciando la direzione di dipendenza che, invece, prevede che sia il bene a dipendere da un desiderio. Tramite questo errore acquistiamo la nozione di qualcosa di oggettivamente buono, o dotato di valore

intrinseco e su tale base ci sentiamo motivati all'azione da un imperativo che sembra essere categorico ma che, in realtà, è un imperativo ipotetico a cui abbiamo sottratto la componente condizionale, ossia un condizionale di cui abbiamo soppresso l'antecedente, oggettivando ciò che è solamente soggettivo. Ad esempio, se io ho il desiderio di andare a vedere l'ultimo film del mio regista preferito, allora ho una ragione per andare al cinema. Questa ragione, o obbligazione che dir si voglia, è ipotetica: ha forza solo se io mi trovo in un determinato stato psicologico, in particolare se desidero tale cosa. A chiunque manchi questo stato psicologico non può essere associata la ragione per agire in oggetto.

In conclusione, sembra che dal punto di vista di Mackie l'oggettivista sia costretto a supporre la necessità non solo di una facoltà che percepisca le qualità morali, ma anche di qualcosa di ulteriore che possa cogliere contemporaneamente le caratteristiche naturali, le qualità morali e il misterioso legame di tipo consequenziale instaurato tra le due. Un procedimento siffatto, per cui si vengono a moltiplicare senza alcun risultato conclusivo, le entità necessarie da presupporre per giustificare l'uso di valori oggettivi, è per Mackie del tutto inadeguato e ciò porta a rifiutare categoricamente l'uso di tali "strane" entità.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Un'ottima ricostruzione critica delle tesi di Mackie la si trova in De Mori (2005).

L'argomento può essere così sintetizzato: quando usiamo il linguaggio morale, quando formuliamo giudizi morali, abbiamo la pretesa di descrivere o di riferirci a determinati fatti del mondo, a valori oggettivi che forniscono ragioni per l'azione a tutti gli agenti razionali, senza alcun riguardo per i loro interessi e attitudini personali. Eppure non siamo in grado di spiegare di che tipo siano tali fatti né come possiamo venirne a conoscenza. Tali valori oggettivi, proprietà e fatti morali, non esistono nel mondo. Per questo motivo, dovremmo considerare i nostri giudizi morali sistematicamente falsi.

Ricostruiamo, quindi, la struttura dell'argomentazione centrale della teoria dell'errore di Mackie:

(P1) I giudizi morali si fondano su credenze e incorporano, al loro interno, una pretesa di oggettività (tesi concettuale).

(P2) Nel mondo non esiste nessun fatto morale oggettivo che si caratterizzi per una prescrittività intrinseca (tesi ontologica).

Dunque,

(C) Non esistono giudizi morali oggettivi.

Dalla struttura della teoria così schematizzata si può subito notare come essa sia sicuramente una forma di cognitivismo pur, tuttavia, del tutto singolare. Se, infatti, dal punto di vista del significato si accetta che i giudizi morali pos-

sano essere veri o falsi poiché basati su credenze e non su attitudini e sentimenti soggettivi, da quello del riferimento essi sarebbero sistematicamente tutti falsi. Secondo Mackie, infatti, i giudizi morali non sono semplici riflessi delle inclinazioni dell'agente - come vorrebbero i non cognitivisti - ma essi incorporano al loro interno una pretesa di verità oggettiva. D'altro canto, tale prescrittività oggettiva non è la manifestazione di una qualche proprietà morale posseduta da uno stato di cose del mondo, ma è una semplice componente del linguaggio morale convenzionale che l'uomo utilizza quotidianamente.

La teoria dell'errore e questa sua decisa suddivisione interna tra un primo gruppo di tesi di tipo concettuale (semantico) e un secondo gruppo di tipo ontologico, permette di introdurre un'ulteriore profonda bipartizione che si incontra nella metaetica tradizionale a cui si è precedentemente solo accennato, quella tra realismo e antirealismo morale.

2.3.2. Il realismo morale

Il realista morale è colui che sostiene tre tesi principali:

(T1) i giudizi morali possono essere veri o falsi;

(T2) il valore di verità dei giudizi morali dipende da determinati fatti del mondo;

(T3) è possibile conoscere tali fatti e, quindi, determinare il valore di verità dei giudizi morali che a tali fatti si riferiscono.

La prima tesi sostiene che i predicati morali che utilizziamo per formulare giudizi morali, al pari di altri predicati del linguaggio comune, si riferiscono a proprietà di oggetti empirici. Affermare, ad esempio, “uccidere è sbagliato” equivale a rappresentare un determinato stato di cose esistente nel mondo e non delle semplici emozioni o atteggiamenti individuali. L’espressione “uccidere è sbagliato” sarebbe perciò la diretta conseguenza dell’esistenza di un fatto nel mondo, fatto che avrebbe in sé una forza normativa che spingerebbe l’uomo ad agire in conformità ad esso. Sulla base di tali fatti, poi, si stabilirebbe la veridicità o meno del giudizio morale formulato, a seconda che li rispecchi fedelmente oppure che se ne discosti. Ecco che allora affermare “la schiavitù è giusta” sarebbe sbagliato alla luce del fatto che non esiste la proprietà morale “giusto” in riferimento allo stato di cose “schiavitù” allo stesso modo in cui affermare che “il sole è quadrato” sarebbe sbagliato, poiché la proprietà dell’essere quadrati non è una proprietà distintiva dell’oggetto “sole”.

Da un punto di vista strettamente semantico, il realista è un cognitivista. Potrà esserci maggiore incertezza in ambito ontologico, per quanto riguarda la natura delle proprietà che rendono i giudizi morali veri o falsi, ma non c’è

alcun dubbio sulla connessione necessaria tra l'essere realista o l'essere cognitivista.¹⁰⁹

La seconda tesi è quella che ci porta nel cuore del problema. Se, infatti, abbracciamo il cognitivismo sostenendo la possibilità di definire il valore di verità dei giudizi morali, la domanda riguarda come riuscire a conoscere tale valore di verità; che cosa, quali fatti, quali proprietà possano indicarcelo. Il realista ammette l'esistenza di "fatti morali" che possano fungere da parametro di riferimento per stabilire la verità o la falsità di un enunciato morale ma, come si vedrà, la questione è anche quella di capire di che tipo di fatti si tratta.

Ad un primo sguardo, infatti, sembrerebbe possibile definire tali fatti utilizzando termini riferiti ad una realtà empirica facilmente osservabile. Si pensi, ad esempio, ad espressioni del tipo "è bene tutto ciò che aumenta l'utilità" oppure "è bene tutto ciò che preserva la continuità della specie" e così via. Tuttavia, tali definizioni non risolvono la questione e non ci consentono di riconoscere i fatti morali mediante l'osservazione empirica. Nel chiederci, infatti, se "aumentare l'utilità" o "preservare la continuità della specie" siano realmente un bene ci scontreremmo con l'impossibilità di supportare

¹⁰⁹ Il caso è evidente per la teoria dell'errore, teoria cognitivista dal punto di vista semantico ma anti realista dal punto di vista ontologico.

la nostra risposta con fatti empirici. Questo non è altro che l'argomento della "domanda aperta" di Moore, ossia l'impossibilità di definire i predicati morali tramite fatti empirici in maniera concludente.¹¹⁰

Davanti a questo problema il realismo prende due posizioni distinte: un realismo in senso forte da un lato e uno in senso debole dall'altro.

Il realismo in senso forte sostiene che i cosiddetti fatti morali esistono e possono essere di due tipi: proprietà di tipo psicologico o metafisico. Nel primo caso sarebbero le scienze empiriche (soprattutto i nuovi sviluppi delle scienze cognitive) a permetterci di associare alle diverse reazioni biochimiche presenti nel nostro cervello e ai diversi meccanismi della nostra mente determinate proprietà morali come l'"approvazione", l'"avversione", il "biasimo", riuscendo così a fornire un substrato empirico per i giudizi morali.

Nel secondo caso, invece, si ritiene che le proprietà morali non facciano parte dell'insieme dei fenomeni empirici ma appartengano ad un mondo spirituale, sovrannaturale, a cui non si accede mediante esperienza ma mediante un atto di fede. Solo tramite intuizioni, e non grazie all'osservazione dei fenomeni empirici, l'uomo può conoscere tali fatti morali.¹¹¹

¹¹⁰ Brink (1989).

¹¹¹ Miller (2003).

Le due principali posizioni che si scontrano sulla natura dei fatti morali sono il naturalismo etico da un lato e il non naturalismo etico dall'altro.

2.3.2.1. Il naturalismo etico

Il naturalista etico è colui il quale ritiene che i fatti morali non solo esistano ma che siano fatti di tipo naturale conoscibili empiricamente. Secondo il naturalismo, inteso come corrente metafisica generale¹¹², tutti i fatti del mondo sono fatti naturali, non esiste alcuna entità di tipo astratto o sovranaturale e non deve far eccezione nemmeno la morale.

I fatti morali, infatti, esistono e sono fatti naturali, dello stesso tipo di quelli studiati dalle scienze empiriche come la fisica o la chimica.

Se pensiamo al nostro modo di formulare giudizi morali, il naturalismo etico ci appare più che appropriato. Quando pronunciamo frasi del tipo “Un ordinamento che permette la tortura è moralmente depravato” oppure “Mentre commetteva quel reato si rese conto che stava facendo qualcosa di sbagliato” esprimiamo una conoscenza oggettiva di ciò che ci sembra giusto o sbagliato, come se tali proprietà si potessero scoprire empiricamente osservando il mondo esterno. In questo senso il fatto di essere un Presidente mo-

¹¹² Sulle varie accezioni del termine “naturalismo” si veda il capitolo I.

ralmente depravato può spiegare la sua scelta politica di non vietare la tortura e, ancor più, il nostro ritenerlo moralmente depravato. Tale forma di realismo ci permette di assegnare alle nostre espressioni un forte valore di oggettività che sembra rispecchiare d'altro canto l'inclinazione spontanea che esse assumono nel discorso morale, permettendoci di stabilire il valore di verità di ognuna¹¹³ e, allo stesso tempo, elimina il "mistero epistemologico" del come venire a conoscenza di tali fatti morali. Basterà, infatti, rivolgersi alla realtà, al mondo naturale osservabile per poterli conoscere.¹¹⁴

Il naturalismo etico ci dice, quindi, che conducendo un'indagine empirica siamo in grado di migliorare la nostra conoscenza morale allo stesso modo in cui miglioriamo la conoscenza scientifica, scoprendo di che proprietà naturali parliamo quando formuliamo giudizi circa ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Il naturalismo etico è una forma di riduzionismo; riduce ciò che appartiene ad un dominio, quello morale, a ciò che appartiene ad un altro dominio, quello naturale allo scopo di renderlo più facilmente accessibile. Il tipo di proprietà più plausibile a cui si può guardare nel compiere questa operazione riduzionistica è l'insieme delle proprietà psicologiche.

¹¹³ Da un punto di vista semantico il naturalismo etico presuppone una qualche forma di cognitivismo.

¹¹⁴ Brink (1989), p. 22.

Come spesso accade, anche il naturalismo si vede suddiviso in numerose varianti (alcune delle quali fortemente anti-scientifiche) che, tuttavia, condividono la volontà di rifiutare la classica concezione della filosofia come teorizzazione a priori abbracciando una conoscenza a posteriori tipica delle discipline scientifiche. Tra queste la principale, che analizzeremo in questa sede, è il cosiddetto realismo cornelliano, il quale deve il suo nome all'Università nordamericana che ne è stata la culla.

Recentemente, tuttavia, Frank Jackson, dell'Università di Canberra in Australia, ha sviluppato un nuovo approccio teorico con lo scopo di riuscire ad applicare l'analisi concettuale a priori anche al naturalismo etico¹¹⁵.

2.3.2.2. Un naturalismo analitico: il "Canberra plan".

Il cuore del progetto teorico di Jackson e del suo "Canberra plan" riguarda la possibilità di dare una definizione dei termini morali che sia riduzionistica, ossia che non presenti a sua volta altri termini morali al suo interno. Secondo Jackson sarebbe possibile applicare il metodo Ramsey-

¹¹⁵ Si veda Jackson (1989).

Lewis¹¹⁶, noto già in altri contesti teorici, anche al linguaggio morale proprio per riuscire a definire i termini morali utilizzando un linguaggio più semplice. In un recentissimo volume da lui curato, il filosofo australiano ci propone un esempio per chiarire il punto.¹¹⁷

Facendo riferimento alla fisica e in particolare alle particelle atomiche (“protone”, “elettrone”, “neutrone”), Jackson afferma che applicando il metodo Ramsey-Lewis è possibile definire ciò che sono senza tuttavia ripetere nella definizione i loro nomi, che sono proprio ciò che si vuole definire. Si potrebbe infatti enunciare quanto segue: « There is one kind of thing, and another, and yet another; instances of the first of these orbit a clump of instances of the other two; instances of the first and the second are attracted to each other; instances of the first repel each other, as do instances of the second; instances of the third exhibit no attraction or repulsion to other instances of its own kind; some strange force keeps the members of the second kind together in a clump despite their mutual repulsion; and so on. »¹¹⁸

In questo modo non si rischia di ripetere i termini “protone”, “neutrone” ed “elettrone” riuscendo ugualmente a chiarire di cosa si parla. Il “neutrone” sarà, perciò, la particella che "exhibits no attraction or repulsion to other

¹¹⁶ Si veda Lewis (1970).

¹¹⁷ Jackson, Mason, & Stich (2009).

¹¹⁸ Ibid., cit. p. 54.

instances of its own kind” e così via. Qualsiasi particella si comporti così come la definizione enuncia sarà rispettivamente un “protone”, un “neutrone” oppure un “elettrone”.

Questa stessa legge può aiutare la comprensione del linguaggio morale. Come per la fisica, Jackson inizia il suo ragionamento riferendosi ad una “storia morale”, ossia ad una enunciazione intorno al ruolo di ogni singola proprietà morale e per fare ciò ha bisogno di elencare tutte le credenze relative ai termini morali. È di fondamentale importanza capire da dove vadano raccolte tutte queste credenze. Date le numerose discrepanze che possiamo riscontrare tra la nostra visione morale e quella degli altri, secondo Jackson è importante che tali credenze non derivino dalla semplice pratica morale quotidiana (la cosiddetta “folk morality”) ma da quella che egli chiama “mature folk morality”, ossia un insieme di credenze morali sui quali è stato condotto un approfondito dibattito e su cui si è raggiunto un largo consenso. Costruire una lista di tale genere, su presupposti realisti, significa elencare tutte le credenze della “mature folk morality” in termini di proprietà del tipo “un’entità non può allo stesso tempo godere della proprietà dell’essere giusta e dell’essere sbagliata”, “se un soggetto afferma che una data entità gode della proprietà dell’essere giusta e un altro soggetto afferma il contrario, allora almeno uno dei due sta sbagliando” oppure ancora “se affermiamo che qualcosa goda della proprietà dell’essere giusta allora abbiamo

almeno una ragione per perseguirla oppure, viceversa, se affermiamo che goda della proprietà dell'essere sbagliata dobbiamo evitarla". Ciò che vuole proporre Jackson è una tesi metodologica che ci permetta di compiere un'efficace analisi concettuale (a priori) intorno ai termini morali e che non si comprometta nel caso in cui risulti impossibile stilare in maniera conclusiva una tale lista di credenze della "mature folk morality". Così come è stato fatto parlando di particelle atomiche, anche in questo caso bisogna essere in grado di dare le definizioni dei termini morali senza però utilizzare gli stessi termini in questione. Ecco che allora per riferirci alla "correttezza" (intesa come "tutto ciò che è giusto") basterà riferirci alla definizione sopra proposta sostituendo il termine "giusto" con la variabile a_g e il termine sbagliato con la variabile a_s ¹¹⁹. In questo modo la definizione in termini riduzionistici, così come voluta da Jackson, del termine "giusto" si riferirà a tutto (e solo) ciò che nella definizione più complessa e articolata sopra enunciata ricopre il ruolo di a_g e viceversa per il termine "sbagliato". Il filosofo austriaco

¹¹⁹ Seguendo la proposta del filosofo australiano e applicando il metodo di Ramsey-Lewis al linguaggio morale, sostituendo quindi variabili neutre a termini morali, gli enunciati diventano: "un'entità non può allo stesso tempo godere della proprietà a_s e della proprietà a_g ", "se un soggetto afferma che una data entità gode della proprietà a_g e un altro soggetto afferma il contrario, allora almeno uno dei due sta sbagliando" oppure ancora "se affermiamo che qualcosa gode di a_g allora abbiamo almeno una ragione per perseguirla oppure, viceversa, se affermiamo che goda di a_s dobbiamo evitarla".

liano riesce così non solo a sostenere l'esistenza di proprietà morali ma anche la loro identità con le proprietà naturali, quelle che ricoprono i ruoli di a_s e a_g così come specificato nella enunciazione precedente. Se tale argomentazione risulta accettabile allora avremo un modo di fornire una definizione analitica riduzionistica per ciascun termine morale.¹²⁰

La più immediata critica che è possibile avanzare alla tesi di Jackson è sicuramente l'argomento della "domanda aperta" di Moore. Sembra, infatti, risultare aperta la domanda se sia giusto tutto ciò che ricopre il ruolo della proprietà della "correttezza" nella definizione estesa data da Jackson. Il filosofo australiano, tuttavia, replica a tale critica sostenendo che essa risulterebbe una domanda aperta solo nel caso in cui il parlante non facesse parte della "mature folk morality". In questa cornice, infatti, le domande non risulterebbero aperte quanto piuttosto chiuse in virtù del loro riferirsi a concetti di tipo riduzionistico e non complessi. Un intenso dibattito si è sviluppato sul punto e in molti hanno espresso la propria perplessità circa le tesi del filosofo australiano nel non riuscire a catturare fino in fondo come egli si possa dichiarare immune rispetto al celebre argomento di Moore.¹²¹

¹²⁰ «I have now told the story about how to identify the ethical properties: find the properties which are such that, going under their purely [natural] property names, they make the clauses of mature folk morality come out true . . . and then identify each ethical property with the corresponding [natural] property. » Jackson (1989), cit. p. 141.

¹²¹ Vedi tra gli altri le critiche di Fisher e Miller in Fisher (2011), Fisher & Kirchin (2006) e Miller (2003).

2.3.2.3. Un naturalismo sintetico

Nonostante l'analisi concettuale legata al realismo naturalista sia, nel panorama attuale, innovativa e di grandissimo interesse, la maggior parte dei filosofi che si interessano a tali questioni e che si dichiarano realisti naturalisti, propendono per un diverso approccio, un approccio di tipo sintetico.

Questo metodo d'indagine, tipico delle scienze empiriche, prevede un'analisi che non sia concettuale (o a priori) ma che si compia, invece, a posteriori, mediante l'osservazione del mondo esterno.

Uno dei massimi esponenti di questa linea di pensiero che ha preso prepotentemente piede negli ultimi trent'anni è Peter Railton.¹²²

Secondo Railton il naturalismo si divide in due componenti fondamentali, un naturalismo sostanziale e un naturalismo metodologico.¹²³ In diverse occasioni egli chiarisce cosa intenda per naturalismo metodologico e perché ritiene sia il sentiero migliore da seguire per trattare la questione dei fatti morali.

In un articolo del 1989 egli afferma che «Methodological naturalism holds that philosophy does not possess a distinctive, a priori method able to yield

¹²² Per una ricostruzione più approfondita delle posizioni di Railton si veda Miller (2003), pp. 178-242 e Fisher (2011), pp. 64-71.

¹²³ Si veda il capitolo I.

substantive truths that, in principle, are not subject to any sort of empirical test. Instead, a methodological naturalist believes that philosophy should proceed *a posteriori*, in tandem with - perhaps as a particularly abstract and general part of - the broadly empirical inquiry carried on in the natural and social sciences. »¹²⁴ e in un altro articolo, pubblicato un paio d'anni più tardi, aggiunge: «A methodological naturalist is someone who adopts an a posteriori, explanatory approach to an area of human practice, such as epistemology, semantics, or ethics. »¹²⁵

Il filosofo chiarisce in questi due passaggi quale sia il suo obiettivo teorico, ossia concentrarsi su un naturalismo metodologico, per evitare l'obiezione della domanda aperta in cui abbiamo visto cade l'approccio analitico, senza tuttavia tralasciare la componente sostanziale.

Ciò che propone Railton è «to postulate a realm of facts in virtue of the contribution they would make to the a posteriori explanation of features of our experience. »¹²⁶

Railton sostiene da un lato un insieme di tesi semantiche che rivelano la sua volontà di ridefinire i termini morali in termini, come vedremo, riduzionistici¹²⁷ e un altro gruppo di tesi ontologiche che, invece, coinvolgono la

¹²⁴ Railton (1989), cit. p. 155.

¹²⁵ Railton (1993), cit. p. 315.

¹²⁶ Railton (1986), cit. p. 171.

¹²⁷ Ciò che egli chiama "reforming definition". Si veda Railton (2003).

realtà o meno delle proprietà e dei fatti morali e, in particolare, il loro potere esplicativo all'interno del discorso morale. Intorno a quest'ultimo punto troviamo un altro importante gruppo di filosofi simpatizzante con la posizione di Railton: i realisti cornelliani.

Nicholas Sturgeon, Richard Boyd, David Owen Brink e Geoffrey Sayre-McCord sono i quattro nomi più importanti e rappresentativi di questa scuola di pensiero filosofico che deve il suo nome all'Università statunitense che ne ha visto la nascita.¹²⁸

Railton e i realisti cornelliani, a cui da ora in poi mi riferirò col generico appellativo di naturalisti sintetici¹²⁹, sostengono che chi si voglia occupare di metaetica lo debba fare tramite speculazioni, ipotesi, ragionamenti induttivi e osservazioni della realtà che lo circonda piuttosto che attraverso stipulazioni e analisi di tipo analitico a priori. Tramite questo processo, poi, è necessario ridefinire il linguaggio morale che siamo abituati ad utilizzare per far sì che rifletta in maniera più accurata ciò che abbiamo osservato. Il primo assumerà un approccio di tipo riduzionista, i filosofi della scuola cornelliana, invece, opteranno per un non riduzionismo.¹³⁰

¹²⁸ Cfr. Sayre-McCord (1988), Brink (1989).

¹²⁹ Ho adottato questa classificazione per chiarezza e sintesi da Fisher (2011).

¹³⁰ Richiamando alla mente l'esempio delle particelle atomiche, assumere questo tipo di approccio significherebbe ammettere l'esistenza di protoni, elettroni e neutroni sulla base

Postulare l'esistenza di proprietà morali permette di spiegare meglio determinati fenomeni della nostra morale ed è grazie ai fatti e alle proprietà morali che possiamo fornire la miglior spiegazione possibile del mondo. Railton spiega molto bene tale concetto affermando che: « [The moral realist should] ... postulate a realm of facts in virtue of the contribution they would make to the *a posteriori* explanation of certain features of our experience. For example, an external world is posited to explain the coherence, stability, and intersubjectivity of sense-experience. A moral realist who [wishes to benefit from] this stratagem must show that the postulation of moral facts similarly can have an explanatory function. »¹³¹

Ciò che Railton intende sostenere in queste poche righe è che ognuno di noi può legittimamente affermare che il mondo circostante sia reale poiché questo ci permette di spiegare alcune caratteristiche della nostra esperienza quotidiana e, allo stesso modo, postulare la realtà delle proprietà morali ci permette di ottenere spiegazioni più corrette e convincenti della nostra esperienza.

del fatto che, date una serie di osservazioni di fenomeni empirici, stipularne l'esistenza riuscirebbe a spiegare in maniera più efficace tali fenomeni osservati. Si tratta di un'analisi *a posteriori* e proprio in questo si vede la differenza rispetto al primo gruppo di naturalisti preso in considerazione.

¹³¹ Railton (1986), cit. p. 172.

I naturalisti sintetici sostengono che le proprietà e i fatti morali possano considerarsi come parte dell'insieme delle cose del mondo al pari dei fatti della chimica, della fisica, della biologia e così via poiché rivestono un ruolo chiave nei processi esplicativi della realtà. Dobbiamo postularne l'esistenza se vogliamo ottenere la miglior spiegazione possibile del mondo.¹³²

Il cuore di questa tesi è costituito dal potere esplicativo di cui godono le proprietà morali.

La struttura dell'argomento è la seguente:

(P1) P è una proprietà reale se e solo se P figura nella miglior spiegazione possibile della realtà.

(P2) le proprietà morali figurano in maniera ineliminabile nella miglior spiegazione della realtà.

Dunque

(C) Le proprietà morali sono proprietà reali.

Applichiamo questo schema ad un esempio pratico: ognuno di noi considera moralmente sbagliato che vengano date armi ai bambini per combattere. Perché siamo pressoché unanimi nel ritenere questa un'azione sbagliata?

¹³² Per "miglior spiegazione possibile" intendo, seguendo la linea argomentativa di Miller (2003), che la sua mancanza lascia un vuoto esplicativo incolmabile.

Un naturalista sintetico risponderebbe che la miglior spiegazione possibile di ciò non sarebbe altro che il fatto che tale azione possiede la proprietà dell'essere sbagliata. Se questa fosse la miglior spiegazione possibile allora le proprietà e i fatti morali sarebbero reali e la tesi dei naturalisti sintetici corretta.

Tuttavia c'è chi non è convinto che postulare l'esistenza delle proprietà morali sia la migliore spiegazione possibile della realtà poiché ci sarebbero evidenze di tipo psicologico, come ad esempio le reazioni emotive che abbiamo di fronte ad un'azione del genere, di fronte alla sofferenza del bambino soldato o di fronte al godimento sadico di chi lo obbliga a compiere tali terribili azioni, che spiegherebbero meglio perché la consideriamo un'azione moralmente sbagliata. Parlare di proprietà morali, per alcuni, sarebbe ridondante. Il miglior modo per verificare la sostenibilità di tale tesi, dimostrando così che le proprietà morali hanno potere esplicativo nel discorso morale, è applicare l'argomento controfattuale. Esso afferma che: «[...] to say that z's being F is explanatorily relevant to b's being G is to say that if a had not been F then b would not have been G.»¹³³.

Pensiamo ad un esempio comune, prima di andare ad applicare questo test al caso dei bambini soldato sopra accennato. Poniamo il caso che un nostro

¹³³ Miller (2003), cit. p. 145.

amico decida di iscriversi ad un corso di ballo solo perché l'insegnante di tale corso dicono sia molto attraente. Se, improvvisamente, cambierà l'insegnante e il nostro amico deciderà di lasciare il corso, allora avremmo una prova sufficiente a concludere che l'unica ragione che lo spingeva a frequentare il corso era la presenza di quella determinata insegnante. Allo stesso modo, dovremmo interrogarci su cosa succederebbe se l'azione di dare delle armi ad un bambino non fosse più sbagliata. La considereremmo ugualmente un'azione moralmente sbagliata? La risposta più intuitiva sarebbe "no, se l'azione non fosse sbagliata allora nessuno la giudicherebbe come moralmente sbagliata.". Se il test controfattuale funziona la proprietà dell'essere moralmente sbagliata gioca senza alcun dubbio un ruolo esplicativo chiave nel discorso morale, poiché al suo variare varia anche il nostro modo di giudicare. Ciò permette ai naturalisti sintetici di considerare le proprietà e i fatti morali come reali.

Miller, nel discutere le parole di Sturgeon, prosegue poi la sua analisi introducendo la nozione di "sopravvenienza".¹³⁴ «The first thing to note -afferma Miller- is that we have a normative moral theory about the relationship between non-moral facts and moral facts: according to our moral theory, an act which possesses the non-moral property of pointless, deliberate cruelty,

¹³⁴ Per un'attenta ricostruzione del realismo cornelliano si veda Miller (2003), pp. 138-177 e van Roojen (2015), pp. 210-235.

say, or some of the other non-moral properties upon which moral properties supervene, also possesses the moral property of wrongness. Now suppose that this theory is correct. Then, in order for the action not to be wrong, it would have to have lacked the property of pointless, deliberate cruelty, or any of the other relevant non-moral properties upon which moral properties, according to our favoured normative moral theory, supervene¹³⁵. Now, it seems simply false to say that, if the act had lacked the property of pointless, deliberate cruelty, we would still have believed the action to be wrong. So, on the assumption that our moral theory is roughly correct, it looks as if, by the counterfactual test, the wrongness of the action is in fact explanatorily relevant to our believing that it is wrong.»¹³⁶

Come già accennato precedentemente, le tesi di Railton non riguardano solo le proprietà morali e la loro natura ma egli sviluppa anche tutta una serie di tesi semantiche sul collegamento tra il nostro linguaggio e tali proprietà morali. Se sul primo gruppo di tesi c'era una generale omogeneità di vedute, sul discorso semantico, i naturalisti sintetici si dividono in due opposte fazioni.

¹³⁵ Intendo adottare, qui, la semplice ma efficace nozione di “sopravvenienza” proposta da Fisher: «Supervenience is meant to be knowable a priori and is the view that two situations cannot be different in their moral properties without differing in their natural properties. » Fisher (2011), cit. p. 67

¹³⁶ Miller (2003), cit. pp. 145-146.

Da un lato abbiamo Railton e il suo riduzionismo e dall'altro ritroviamo i realisti cornelliani che, invece, si proclamano non riduzionisti.

Posto che si qualifica riduzionista la definizione di un termine morale che non contiene al suo interno termini morali, secondo Railton è possibile ridefinire qualsiasi termine morale di uso corrente in modo da ridurlo ad uno (o una serie di) termine naturale.¹³⁷ Questa tesi allontana Railton anche da Jackson e dal gruppo di Canberra che privilegia, abbiamo visto, un riduzionismo a prioristico, condotto tramite analisi concettuale. Egli infatti intende condurre una ridefinizione del nostro linguaggio morale a posteriori, non prima di aver osservato la realtà empirica, di aver sviluppato ipotesi e di averle sperimentate nella pratica.

I realisti cornelliani rifiutano qualsiasi forma di riduzionismo¹³⁸. I termini morali si riferiscono alle proprietà morali che sono proprietà naturali le quali tuttavia non possono essere ridotte a nessun'altra proprietà naturale. Cosa significa per una proprietà morale essere irriducibile?

Si pensi, ad esempio, alla proprietà dell'“esser giusto”. Possiamo immaginare infiniti casi in cui l'azione che compiamo è moralmente giusta. I natu-

¹³⁷ Railton (2003).

¹³⁸ Per un'approfondita ricostruzione dei vari usi del termine “riduzionismo” riscontrabili nel dibattito attuale e della differenza tra sopravvenienza e riduzionismo si veda van Roojen (2015), pp. 219-222.

ralisti non riduzionisti sostengono che in qualsiasi di questi esempi di correttezza morale l'“esser giusto” possa essere identificato con una proprietà non morale (ad esempio il dare la carità, aiutare qualcuno in difficoltà, non dire una bugia, ecc.). Tuttavia, essi affermano che non esista alcuna proprietà (o insieme di proprietà) di tipo non morale che tutte queste azioni giuste abbiano in comune a cui si possa ridurre la proprietà dell'“esser giusto”. Esiste sicuramente un elenco di proprietà non morali che identificano la proprietà morale dell'“esser giusto” ma nessuna di queste può essere l'unico parametro di riferimento.¹³⁹

Non è possibile, quindi, operare alcuna riduzione ai termini morali. È la proprietà dell'“esser giusto” essa stessa la proprietà che rende determinate azioni corrette e non ha senso quindi chiedersi di che proprietà si tratta poiché non è possibile ridurre la sua definizione ulteriormente.

Per concludere, possiamo affermare che assumere una posizione realista in metaetica, postulando quindi l'esistenza delle proprietà e dei fatti morali, ci permette di giustificare una serie di credenze della nostra esperienza morale

¹³⁹ In un saggio del 1992 tre filosofi, non di scuola cornelliana, si riferiscono a tali tesi utilizzando un'analogia col mondo della scienza empirica, come spesso succede in quest'ambito di studio. « [The Cornell realists] - essi dicono - have pursued analogies with natural and social science to argue that moral properties might be both irreducible and explanatorily efficacious. One might, for example, argue that various chemical or biological 'natural kinds' - acid, catalyst, gene, organism - are not obviously type reducible to the natural kinds of physics, and yet play a role in good scientific explanation. » Darwal, Gibbard, & Railton (1992), cit. pp. 169-170.

quotidiana, tra cui l'esistenza di genuini disaccordi morali, la credenza che si possano compiere errori di valutazione morale, il fatto che a volte le persone convergono nei loro giudizi morali e la presenza di un certo progresso morale nel corso del tempo nella società. Inoltre sostenere che tali proprietà siano proprietà di tipo naturale, o almeno che siano ad esse riconducibili, ci permette di spiegare come riusciamo a venirne a conoscenza, ad interagire con esse e ad utilizzarle nella nostra pratica morale.

Tuttavia c'è chi, pur senza abbandonare la tesi della realtà dei fatti e delle proprietà morali, ne ha rifiutato la somiglianza ai fatti naturali sostenendo, appunto, una forma di realismo non naturalista.

2.3.2.4. Il non naturalismo

Nonostante il realismo sia stato per decenni la posizione metaetica maggiormente seguita, poiché sembra essere quella che meglio riesce a giustificare la maggior parte delle caratteristiche osservabili nel nostro uso del linguaggio morale, non tutti i filosofi che si dichiarano realisti abbracciano anche le tesi naturaliste.

Il realismo di cui tratterò le linee generali in questo paragrafo, infatti, è diverso da quello trattato precedentemente. I realisti non naturalisti, infatti, sostengono che 1) i giudizi morali siano espressione di credenze e, in quanto tali, siano veri o falsi (cognitivismo), 2) i giudizi morali siano veri o falsi in

virtù di fatti o proprietà morali del mondo, ma anche che 3) tali fatti o proprietà morali non siano identici o riconducibili a fatti naturali ma siano piuttosto fatti non naturali.

Nonostante sembri del tutto anacronistico sostenere tesi di questo tipo, tesi di tipo sovranaturale, spirituale, quasi religioso, in una società post illuminista e profondamente scienziata come la nostra, non sono pochi i filosofi che hanno fatto questa scelta. Uno dei nomi più importanti del panorama filosofico contemporaneo è quello di Russ Shafer-Landau.¹⁴⁰

La teoria del comando divino di Shafer-Landau, così come la maggior parte delle teorie realiste non naturaliste¹⁴¹, si concentra principalmente sul concetto di “normatività”¹⁴².

Quando formuliamo un giudizio morale utilizziamo espressioni che i filosofi etichettano come “normative”, come ad esempio “si deve”, “è vietato”, “è obbligatorio” e così via. Giudizi come “Dato che è bene mantenere le promesse, allora si deve mantenere le promesse” oppure “Dato che è bene dire la verità, allora è vietato dire bugie” esprimono un’idea di normatività, ossia

¹⁴⁰ Tra i suoi lavori più importanti e rappresentativi della sua teoria ricordiamo Shafer-Landau (2003), Shafer-Landau (2007) e Shafer-Landau & Cuneo (2007).

¹⁴¹ Un’altra importante teoria realista non naturalista, che non tratterò in questa sede, è quella di John McDowell, accuratamente ricostruita in Miller (2003), pp. 243-283.

¹⁴² Poiché il dibattito in dottrina circa cosa si debba intendere per “normatività” è pressoché sconfinato, mi limiterò ad assumere una definizione molto generale e semplificata, al solo fine di soddisfare gli scopi che mi pongo in questo lavoro. Per una disanima più approfondita della questione si veda Korsgaard (1997).

rappresentano il fine di colui che parla: persuadere altri soggetti ad adottare, o meno, un determinato comportamento. In altre parole, utilizzando queste espressioni, vogliamo chiarire che azioni riteniamo meritevoli di essere perseguite e quali invece no. Formulare giudizi morali ci spinge verso determinate azioni. Se il realismo morale è corretto allora le proprietà morali hanno il potere di guidare le nostre azioni e di giustificarle. Sembra quindi che, se ammettiamo l'esistenza delle proprietà morali, allora esse debbano essere normative.

Per i realisti naturalisti ciò è certamente vero quando si parla di proprietà naturali. Se la finestra della mia cucina ha la proprietà naturale di essere sporca, allora questo mi spingerà a pulirla. Allo stesso modo se dire una bugia ha la proprietà dell'essere sbagliato allora questo mi tratterrà dal farlo, a prescindere da qualsiasi stato psicologico io possa in quel determinato momento provare.

Secondo i realisti non naturalisti, questa semplificazione non riflette correttamente come realmente funzionano le cose. Non sempre, infatti, le proprietà naturali ci motivano all'azione indipendentemente dal nostro stato psicologico; sembra invece che la presenza di una data proprietà ci spinga a compiere, o meno, una data azione solo se in noi vige un determinato desiderio. Per i non naturalisti, ciò è sufficiente a sostenere la non identità tra proprietà naturali e proprietà morali.

Shafer-Landau, ad esempio, scrive: «As I see it, there are genuine features of our world that remain forever outside the purview of the natural sciences. Moral facts are such features. They introduce an element of normativity that cannot be captured in the records of the natural sciences. They tell us what we ought to do; how we should behave; what is worth pursuing; what reasons we have; what is justifiable and what not. There is no science that can inform us of such things. ».¹⁴³

Shafer-Landau afferma che se qualcosa è giusto o sbagliato in virtù di ciò che Dio comanda, allora ciò che è giusto e ciò che è sbagliato non possono essere conoscibili né dalle scienze empiriche né dalla psicologia¹⁴⁴, poiché Dio sta al di fuori dell'universo e non è influenzato dalle cose della natura. Non è certo attuale l'idea di affidare a Dio il compito di decidere ciò che sia giusto e ciò che sia sbagliato fare. Per secoli, infatti, la morale era completamente sottomessa alla religione tanto che il processo di secolarizzazione che ha attraversato la nostra civiltà occidentale è stato certamente il più importante cambiamento della storia del pensiero moderno. Nonostante ciò, però, negli ultimi vent'anni alcuni filosofi hanno riportato in auge queste tesi ormai di-

¹⁴³ Shafer-Landau (2003), cit. p. 4.

¹⁴⁴ Mi riferisco, qui, alla definizione di "naturale" data da Moore nei Principia: «the subject matter of the natural sciences and also of psychology. It may be said to include all that has existed, does exist or will exist in time» Moore (1993), cit. p. 92.

menticate e considerate del tutto anacronistiche. La necessità, infatti, di trovare una strada alternativa al realismo che non fosse quella del naturalismo ha portato il pensiero filosofico di alcuni verso una dimensione sovranaturale, che esiste ma non si può né vedere né toccare.

I sostenitori di questa teoria affermano che nel momento in cui formuliamo un giudizio morale stiamo rendendo esplicito, in maniera consapevole oppure no, un comando divino. A volte ciò che riteniamo giusto è in linea con ciò che Dio ritiene giusto, a volte questo non succede e allora il giudizio morale in oggetto sarà da ritenersi falso. Tuttavia è importante sottolineare che, secondo questa posizione metaetica, le azioni giuste e quelle sbagliate sono indipendenti dalla società e dal tempo, proprio perché Dio è indipendente dalla società, dal tempo e dal contesto.

Nonostante appaia particolarmente controintuitivo accettare che una teoria di questo tipo riesca a catturare il funzionamento della morale nella nostra società, Shafer-Landau e seguaci ne esaltano il potere esplicativo di ciò che, ad avviso di tutti i realisti non naturalisti, è la grande differenza rispetto al Naturalismo: il concetto di normatività degli enunciati morali e, di conseguenza, anche quello di autorità. In particolare, la teoria del comando divino permette di comprendere quale sia la fonte di tale normatività e che cosa la giustifica. Se Dio è l'essere onnisciente ultimo e sa meglio di noi cosa è meglio per ognuno di noi, come sostengono questi filosofi, allora sembra che

abbiamo una ragione forte per seguire i suoi comandi, una ragione che gode di una certa autorità. Gli obblighi morali che guidano le nostre azioni vedono la loro origine nella legislazione divina e ciò spiega quale sia quindi la fonte della particolare normatività del linguaggio morale.

La teoria di Shafer-Landau e dei realisti non naturalisti in generale, a dispetto di quanto potrebbe sembrare almeno apparentemente, trova poi numerosi punti di contatto con alcune tesi di altri realisti naturalisti non riduzionisti: i realisti cornelliani. Ad esempio queste due posizioni metaetiche condividono la tesi dell'impossibilità di ridurre le proprietà morali a proprietà naturali perché appartenenti a due categorie differenti e anche la tesi secondo cui le proprietà morali sopravvengono a quelle naturali.¹⁴⁵

Ciò che, invece, nettamente distingue i realisti non naturalisti dai realisti cornelliani è certamente il metodo d'indagine proprio dell'etica che per i primi deve procedere tassativamente a priori mentre per Sturgeon e seguaci è simile al metodo delle scienze empiriche, fatto di indagini ed esperimenti a posteriori.

Come lo stesso Shafer-Landau scrive: « [Cornell realism] is a picture which I, counting myself a nonnaturalist, accept in all essentials. The only difference between [us] lies in whether or not one is willing to count moral properties

¹⁴⁵ Per una disanima più approfondita dei punti di contatto tra il realismo cornelliano e la posizione dei realisti non naturalisti si veda Fisher (2011), pp. 81-88.

as natural ones. And, as far as I can tell, the only importance in the classification at this stage is methodological and epistemological. The importance, to be specific, lies in whether we are willing to count ethics as a kind of science, and whether we believe that we can discover ethical truths in just the same way that natural and social scientists discover truths in their respective disciplines [he of course does not] ».¹⁴⁶

Che la posizione di Shafer-Landau sia accettabile o meno è oggetto di un forte dibattito in dottrina, tuttavia ciò che è certo è che rappresenta forse una delle più importanti sfide in metaetica contemporanea. La rinascita di posizioni realiste non naturaliste di questo tipo si oppone al realismo naturalista che vuole far sì che l'etica sia considerata una scienza empirica, al pari delle altre che già arricchiscono il nostro sapere.

2.3.3.L' antirealismo morale

David Brink scrive: «We begin as (tacit) cognitivists and realists about ethics. [...] Moral Realism should be our metaethical starting point, and we should give it up only if it does involve unacceptable metaphysical and epistemological commitments»¹⁴⁷. Da queste poche righe e, più in generale,

¹⁴⁶ Shafer-Landau (2003), cit. p. 64.

¹⁴⁷ Brink (1989), cit. pp. 23-24.

dalla panoramica disegnata fin qui intorno alle principali posizioni metaetiche e intorno al dibattito filosofico su di esse, sembra quasi scontato o, almeno, logicamente corretto che chiunque si avvicini a questa materia si autoproclami realista ma, come vedremo, non è sempre così.

Lo stesso John Mackie, uno dei filosofi che a tale visione si è opposto, afferma di essere assolutamente consapevole che la sua teoria dell'errore: «goes against assumptions ingrained in our thought and built into some of the ways in which language is used, since it conflicts with what is sometimes called common sense, it needs very solid support».¹⁴⁸

Il realismo morale, infatti, sembra essere la strada migliore per giustificare correttamente la nostra esperienza morale quotidiana, il nostro modo di formulare giudizi morali, la maniera in cui veniamo a conoscenza di ciò che è bene e di ciò che è male ma, a dispetto delle apparenze, anch'esso presenta numerosi problemi che gli anti realisti hanno cercato e cercano tutt'ora di portare a galla.

Nonostante gli anti realisti morali facciano parte di una categoria profondamente eterogenea e spesso confusa al suo interno, possiamo affermare che esiste certamente una tesi di fondo che accomuna tutti, ossia la negazione

¹⁴⁸ Mackie (1977), cit. p. 35.

della tesi realista secondo cui le proprietà morali esistono indipendentemente dalla mente umana. Tale negazione può avere due sfoghi principali: in un senso può voler affermare che le proprietà morali non esistono del tutto, oppure in un altro senso, più moderato, può voler dire che le proprietà morali esistono ma la loro esistenza dipende dalla mente umana.

Nel dibattito odierno si è soliti ricondurre alla prima interpretazione della tesi generale anti realista i non cognitivisti in generale e i teorici dell'errore, mentre coloro i quali utilizzano la seconda interpretazione sono un gruppo ancor più vario al suo interno e, spesso, identificato utilizzando appellativi differenti.¹⁴⁹

Per quanto riguarda il primo gruppo teorico, quello dei non cognitivisti e dei teorici dell'errore, mi limiterò qui a riproporre alcuni brevi cenni delle loro argomentazioni avendoli già trattati in maniera più approfondita all'inizio del capitolo.

Sicuramente l'esempio più chiaro ed emblematico delle tesi non cognitiviste è incarnato dall'emotivismo di Ayer. Secondo gli emotivisti e i non cognitivi-

¹⁴⁹ Si trovano in dottrina differenti termini per indicare lo stesso gruppo di filosofi anti realisti: idealisti, non oggettivistici morali, soggettivistici morali, costruttivistici e così via. In questa sede, poiché non è lo scopo di questo lavoro tracciare le differenze fra l'una e l'altra corrente teorica, mi limiterò a riferirmi a questo gruppo come ai soggettivistici morali. Per una panoramica più approfondita delle sottodivisioni presenti all'interno della macro categoria in oggetto si vedano Wright (1988) e Miller (2003).

sti in generale, le proprietà morali non esistono e i giudizi morali che formuliamo non sono espressione di alcuna credenza ma, invece, esprimono semplici stati d'animo, desideri, sentimenti che proviamo in relazione a quella data azione. Anche i teorici dell'errore vengono ricondotti a questo primo gruppo di antirealisti morali poiché, come già detto, anch'essi sostengono la non esistenza delle proprietà morali e, di conseguenza, l'impossibilità di dichiarare il valore di verità dei giudizi morali.

Per Mackie e seguaci, infatti, nonostante il nostro modo di formulare giudizi morali sembri presupporre una qualche credenza, in realtà il nostro affermare "x è giusto" piuttosto che "x è sbagliato" si riferisce ad una proprietà che, non esistendo così come invece sostengono i cognitivisti, non può determinare né la verità né la falsità dell'affermazione in oggetto.

Il secondo gruppo di teorie antirealiste in senso ampio si caratterizza per una forte eterogeneità al suo interno. Tutte le dottrine metaetiche che sostengono che i fatti morali esistano ma siano, in una qualche maniera non sempre specificata, dipendenti dalla mente dell'uomo vengono ricondotte a questo filone di antirealismo.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Non c'è largo accordo su cosa si intenda per "indipendenza dalla mente umana" ma possiamo riassumere il dibattito riconoscendo due interpretazioni principali utili ai fini della nostra ricostruzione: «To say that something is mind-independent, or exists mind-inde-

2.3.4. Il quasi realismo

Una delle teorie metaetiche contemporanee più interessanti, l'unica che mi limiterò a commentare in questa sede, è quella di Simon Blackburn.¹⁵¹

Fin dalle sue prime pubblicazioni, Blackburn chiarisce subito che la sua proposta non vuole essere una teoria alternativa tra posizioni realiste e posizioni antirealiste ma vuole piuttosto essere un programma che spieghi come sia possibile che la nostra pratica morale quotidiana sia chiaramente realista nonostante il fatto che il realismo ci sembri per molti versi sbagliato.¹⁵² In realtà, come sostiene Fisher, le tesi di Blackburn sono di più che una semplice carrellata esplicativa del realismo. Sono piuttosto un vero e proprio tentativo di sostenere il non cognitivismo, in una sua versione più moderna

pendently, is to say that its existence does not depend at all on what humans (or any individual human) believes, desires, aims to, is committed to and the like (or could, in the future believe, desire and the like). [...] However, second, "objective" can also be used to indicate a different idea. When we say that a given area of thought or discourse (ethics, say, or aesthetics or scientific thought) is objective we might well mean that it admits of standards of correctness, that certain activities are appropriate or inappropriate, that judgements typically made within the area are truth-apt.» Fisher & Kirchin (2006), cit. pp. 13-14.

¹⁵¹ Con riguardo alla teoria di Blackburn, Rosen scrive: «Blackburn's strategy is to construct a position which embraces all of the pregnant rhetoric of realism without qualification or reservation or devious reinterpretation of the language, but which is nonetheless recognizably antirealist in spirit» Rosen (1998), cit. p. 386.

¹⁵² Una delle tante perplessità che si hanno di fronte alle tesi realiste riguarda l'assolutismo della morale di fronte alla sempre più diffusa tendenza di trattare, invece, la morale come un qualcosa di soggettivo, legato allo spazio-tempo in cui si sviluppa e non immanente in ogni luogo e in ogni tempo. Cfr. Railton (1986), Fisher & Kirchin (2006), pp. 145 - 178.

e molto diversa da quella delle origini, di Ayer ad esempio, a discapito del realismo.¹⁵³

Il suo punto di partenza è un tentativo di spiegare perché consideriamo la nostra pratica morale così chiaramente realista, mettendosi però nei panni del non cognitivista. «Brought down to earth, the question is whether the anti-realist can make sense of thoughts like "I would like to know whether bullfighting is wrong;" or "I believe that bullfighting is wrong, but I might be wrong about that:" or "Bullfighting would be wrong whatever I or anyone else thought about it" - claims asserting our concern to get things right, our fallibility, and some independence of the ethical from what we actually feel.»¹⁵⁴

La sfida che si propone Blackburn è quella di sviluppare una teoria che sappia render conto del perché un non cognitivista possa assumersi il diritto di utilizzare questo tipo di linguaggio, che presenta caratteristiche profondamente realiste, e che lo faccia in maniera più convincente rispetto al realismo. Il quasi realismo vuole spiegare perché formuliamo giudizi morali come se fossero credenze passibili di vero-falsità ma lo vuole fare partendo dalla prospettiva del non cognitivista, ossia colui che sostiene che i giudizi morali

¹⁵³ Fisher (2011).

¹⁵⁴ Blackburn (1993), cit. p. 4.

non siano credenze, non godano di valore di verità ma siano mere espressioni di desideri e atteggiamenti personali.

Il primo e più importante nodo da sciogliere per Blackburn è rappresentato dal celebre argomento di Frege-Geach proposto in un articolo del 1965 come obiezione alle tesi emotiviste di Ayer.

L'argomento proposto da Peter Geach, già discusso precedentemente¹⁵⁵, sosteneva l'impossibilità per gli emotivisti di giustificare la struttura logica di alcuni ragionamenti morali che compiamo quotidianamente, come ad esempio la struttura della costruzione condizionale. Se, infatti, alcuni enunciati morali trovano un loro corrispondente anche in termini non cognitivisti, la costruzione "Se è sbagliato uccidere un innocente, allora uccidere x è sbagliato" non riesce a trovare alcuna espressione non cognitivista che la possa sostituire mantenendo però intatta la relazione logica presente. In altre parole, ciò che Geach sostiene è che la struttura condizionale perde di significato una volta che andiamo a sostituire alle espressioni "è giusto" o "è sbagliato" le locuzioni emotive, come "hooray!" o "boo!" che, nell'immaginario teorico di Ayer e seguaci, vogliono trasmettere l'attitudine di approvazione o disapprovazione che proviamo verso ciò che è giusto o ciò che riteniamo

¹⁵⁵ Si veda il paragrafo 2.2.4 di questo capitolo.

sbagliato. Non avrebbe senso, infatti, affermare “Se buuu! uccidere un innocente, allora buuu uccidere x”. Non basta quindi affermare che quando formuliamo giudizi morali esprimiamo i nostri atteggiamenti verso una determinata azione, è necessario raffinare la posizione non cognitivista per riuscire a dar conto in maniera migliore del nostro modo di ragionare morale.

Una prima risposta era arrivata, nel 1977, con la teoria dell’errore di Mackie, il quale aveva cercato di risolvere la questione affermando che l’emotivismo era corretto, era quindi vero che i giudizi morali non fossero credenze e che non esistessero fatti e proprietà morali, ciò che invece era sbagliato era il nostro uso del linguaggio morale. Secondo i teorici dell’errore ciascuno di noi utilizza il linguaggio morale come se presupponesse l’esistenza di tali fatti, anche se essi in realtà non esistono. Questo chiaramente ci porta a credere di poter determinare la vero-falsità dei nostri giudizi morali, cosa che invece non può succedere non esistendo i criteri di riferimento per scoprire quando sono veri e quando falsi.

Tuttavia, Blackburn non è soddisfatto dalla soluzione prospettata da Mackie e cerca di proporre un suo personale programma. Vuole risolvere il problema di Frege-Geach assumendo una prospettiva non cognitivista ed emotivista che, in parte, condivide senza però ricadere nel radicalismo estremo della teoria dell’errore.

Prima di approfondire l'argomento usato da Blackburn per contrastare Geach, è necessario introdurre una nozione centrale del pensiero del filosofo, almeno nei suoi primi lavori: la nozione di "sensitivity".¹⁵⁶

La "sensitivity" è quell'insieme di proprietà che fanno da motore all'essere umano e alla sua capacità di reagire di fronte a determinati stimoli e situazioni. Una "sensitivity" potrebbe essere, ad esempio, la disposizione d'animo di qualcuno a piangere di fronte ad un qualche atto crudele o a sorridere osservando un'opera di carità o di gentilezza. Ognuno possiede la sua propria "sensitivity" ma, nonostante non sia una caratteristica universale uguale per tutti, si può notare come alcuni tipi di "sensitivity" vengano maggiormente apprezzati e promossi piuttosto che altri. In realtà, ciò che favoriamo sono determinate combinazioni di disposizioni d'animo verso precisi stimoli. Tendiamo a preferire chi ci appare reagire in maniera coerente di fronte a situazioni dello stesso tipo perché tendenzialmente la possibilità di poter prevedere reazioni ci rassicura. I soggetti che, invece, hanno reazioni poco coerenti rispetto a situazioni simili possiedono quella che Blackburn chiama una "fractured sensitivity", che riceve meno approvazione e tende ad essere corretta.

¹⁵⁶ Cfr. Blackburn (1984) e Blackburn (1993).

Vediamo ora come Blackburn utilizza queste due nozioni per dare una risposta al problema sollevato da Geach in riferimento alla costruzione condizionale dei giudizi morali.

Si pensi ad un ragionamento morale di questo tipo:

(P1) La tortura è ingiusta.

(P2) Se la tortura è ingiusta, allora l'ordine di un governo di torturare i prigionieri è ingiusto.

Dunque

(C) Un governo che ordini ai propri soldati di torturare i prigionieri compie un'azione ingiusta.

Ciò che cerca di fare Blackburn è giustificare perché se accettiamo (P1) e (P2) allora dobbiamo razionalmente accettare anche (C) o, detto in altri termini, perché se accettiamo (P1) e (P2) allora non possiamo negare (C). Dare questa risposta assumendo le tesi non cognitiviste significa non poter parlare in termini di vero-falsità e, quindi, per prima cosa è necessario trasformare ogni elemento del ragionamento in un'espressione di atteggiamenti così come insegnatoci da Ayer.

(P1) è la più facile da trasformare e, se accettiamo che la proprietà dell'essere sbagliata sia equivalente all'espressione "buuu!" allora l'enunciato diventa "buuu! Per la tortura". (P2) è, invece, proprio il punto della questione criticato da Geach come ciò che, essendo impossibile da tradurre in termini

emotivo-attitudinali blah!, dimostrerebbe l'errore della teoria non cognitivista. È qui che Blackburn inserisce il suo concetto di "moral sensibility". Egli, infatti, afferma che l'enunciato (P2) è equivalente a mostrare disapprovazione verso colui che prova una disposizione d'animo di disapprovazione verso la tortura in generale ma non verso "un governo che ordina ai propri soldati di torturare i prigionieri", mancando quindi di coerenza e peccando di "fractured sensibility".

In questo modo il filosofo riesce a spiegare perché se accettiamo (P1) e (P2) allora non possiamo non accettare anche (C) e riesce a farlo senza compromettersi con l'uso delle nozioni di validità e vero-falsità. I giudizi morali rimangono espressione di attitudini, così come sostengono i non cognitivisti, ma si riesce ugualmente a giustificare il ragionamento logico dei giudizi morali in forma condizionale. Se disapproviamo coloro che pur disapprovando la tortura in generale non disapprovano un governo che ordina ai propri soldati di torturare i prigionieri allora, se vogliamo essere coerenti, allora dobbiamo necessariamente disapprovare un governo che ordini ai propri soldati di torturare i prigionieri. Dobbiamo razionalmente accettare anche (C) per non ricadere nella "fractured sensibility" che Blackburn disapprova. La struttura condizionale dei nostri ragionamenti morali non è valida nel senso più

tradizionale del termine ma valida in un senso differente, intesa come capace di seguire un andamento coerente della nostra “moral sensibility”.¹⁵⁷

Nonostante questo argomento abbia certamente reso la posizione non cognitivista meno contro intuitiva rispetto al passato, esso si presta ugualmente a numerose critiche e dubbi che porteranno lo stesso Blackburn ad accoglierne almeno una parte per ripensare la questione in altri termini.¹⁵⁸

Interessante è l'esperimento mentale che Blackburn propone per spiegare come sia possibile che, nonostante si possa dimostrare la correttezza delle tesi non cognitiviste, nella nostra pratica morale siamo soliti utilizzare un linguaggio tipicamente cognitivista e realista.

Come prima cosa ci chiede di immaginare che il nostro linguaggio morale sia totalmente non cognitivista, ossia privo di qualsiasi predicato morale. In un linguaggio di questo tipo non esisterà alcuna proposizione del tipo “uccidere

¹⁵⁷ Blackburn (1984), pp. 194-195.

¹⁵⁸ Famosa è l'obiezione di Wright alla risoluzione da parte di Blackburn del problema di Frege-Geach. Brevemente, Wright contesta a Blackburn di non aver dimostrato il fallimento dell'argomento di Geach da un punto di vista logico ma solo da un punto di vista morale. «Anything worth calling the validity of an inference has to reside in the inconsistency of accepting its premises but denying its conclusion. Blackburn does indeed speak of the 'clash of attitudes' involved in endorsing the premises of the modus ponens example, construed as he construes it, but in failing to endorse the conclusion. But nothing worth regarding as inconsistency seems to be involved. Those who do that merely fail to have every combination of attitudes of which they themselves approve. That is a moral failing, not a logical one. » (Wright, 1988), cit. p. 33. Nelle pubblicazioni successive Blackburn modificherà la sua posizione rigettando l'idea della “moral sensibility” per abbracciare una tesi più complessa. Si veda Blackburn (1993) e, soprattutto, Blackburn (1998).

è sbagliato” o “fare la carità ai poveri è giusto” ma, per rendere l’idea del giusto e dello sbagliato, si dovranno usare degli operatori emotivi, come l’“hooray!” o il “boo!”¹⁵⁹.

Blackburn aggiunge, tuttavia, che affinché tale linguaggio possa essere di una qualche utilità nella nostra pratica morale, esso deve «become an instrument of serious reflective, evaluative practice, able to express concern for improvements, clashes, implications, and coherence of attitudes.»¹⁶⁰.

Per soddisfare tali requisiti è necessario sviluppare i predicati morali e usarli per esprimere le proprie opinioni morali così come fossero giudizi sulla base di credenze, con la volontà di indagare la verità morale.¹⁶¹ Fare ciò non significa altro che risalire all’uso corrente del linguaggio morale con le caratteristiche che sono proprie del realismo. Detto in altre parole, un linguaggio morale che sia puramente espressivista deve necessariamente acquisire (almeno in apparenza) le tipicità del realismo.¹⁶² Quella di Blackburn sembra

¹⁵⁹ Ci si riferisce alle tesi espressiviste di Ayer e seguaci.

¹⁶⁰ Blackburn (1984), cit. p. 195.

¹⁶¹ Come afferma lo stesso Blackburn, partendo da un linguaggio tipicamente non cognitivista, è poi necessario: «invent a predicate answering to the attitudes, and treat commitments as if they were judgements, and then use all the natural devices for debating truth. If this is right, then our use of indirect contexts does not prove that an expressive theory of morality is wrong; it merely proves us to have adopted a form of expression adequate to our needs. » Ibid., cit. p. 195.

¹⁶² Miller chiarisce la distinzione che Blackburn fa tra la “surface form” di un discorso morale e la “deep form” dello stesso. La prima sarebbe proposizionale, cognitiva e si presenterebbe in una forma dichiarativa del tipo “Uccidere è sbagliato”, “L’eutanasia è permessibile”.

una spiegazione profondamente pragmatica: se vogliamo utilizzare il linguaggio morale nel modo in cui lo usiamo quotidianamente e far sì che funzioni correttamente, allora è necessario dargli le caratteristiche proprie del modo di esprimersi realista senza limitarsi all'espressivismo non cognitivista. La proposta quasi realista è quindi quella di fornire una teoria che riesca a giustificare il nostro utilizzo comune del linguaggio morale senza tuttavia compromettersi con le tesi forti del realismo circa l'esistenza di fatti morali oggettivi.

Ciò che viene spesso contestato al quasi realismo è il concetto di verità che esso utilizza quando si riferisce all'uso dei termini "vero" o "falso" all'interno del discorso morale. Van Roojen, ad esempio, sottolinea chiaramente come, a differenza dei primi non cognitivisti che consideravano necessario mantenere separati il piano del linguaggio morale da quello del linguaggio comune poiché diversi tra loro, Blackburn tende invece a sovrapporli parlando del

Espressioni di questo tipo mostrerebbero uno stato di cose, una serie di predicati morali, di proprietà che sono espressione di credenze. Tuttavia ciò che i quasi realisti vogliono dimostrare è che la "surface form", nonostante possieda caratteri cognitivisti, non rappresenta uno specchio fedele di ciò che invece accade nella "deep form" del discorso morale. A questo livello più profondo, infatti, si può osservare la natura non proposizionale quanto piuttosto espressiva del linguaggio morale. Miller (2003), p. 60.

linguaggio morale e della sua pratica così come quella del linguaggio comune. Il rischio di tale tesi, però, è quello di riferirsi ad un diverso concetto di “verità”, il cosiddetto minimalismo morale.¹⁶³

Si capirà di più delle implicazioni delle tesi quasi realiste e delle altre teorie metaetiche esposte fino a questo momento, passando all’ultima parte di questo capitolo, quella dove verranno tracciate le linee fondamentali del dibattito intorno, non solo al linguaggio morale vero e proprio, ma a tutta la sfera del ragionamento morale dell’uomo.

2.4. Giudizi morali e stati mentali: cenni di teoria dell’azione

L’ultima questione che intendo affrontare in questo capitolo che fa da background teorico alle analisi intorno alle nuove scoperte neuroscientifiche

¹⁶³ Poiché esula dall’oggetto di questo lavoro, mi limiterò a richiamare cosa si intenda in dottrina per “minimalismo circa il concetto di verità” utilizzando un passaggio del saggio di Van Roojen: «Minimalism about truth is usually put forth as a view about truth in general, not just in moral discourse. It is usually contrasted with robust or inflationist conceptions of truth. Robust theories of truth tell us what truth is by giving a relatively substantial account of the nature of truth. For example, correspondence theories of truth normally count as robust because they treat truth as a property of sentences or propositions, one that sentences/propositions have when they correspond to how things are. That is a substantial claim insofar as it presupposes both that sentences apt for truth must be representational and that all true sentences have something in common—the property of representing things as they are. The exact location of the line between robust and minimal is a little murky. Not everyone thinks that all forms of correspondence are nonminimal. And not all minimalists agree on how minimal an account of truth should be. What matters to us is that minimalists believe that there is some line to be drawn and that they can provide an adequate account of truth without crossing onto the robust side of that line. » van Roojen (2015), cit. p. 163.

sul nostro “cervello morale”, riguarda la forza, l’influenza, che i giudizi morali hanno sulle azioni che decidiamo di compiere. In altri termini, alla formulazione di un giudizio morale segue (e in che modo) una determinata scelta d’azione oppure esso non ha alcun potere sulle nostre decisioni pratiche?¹⁶⁴

Supponiamo di condurre un dibattito con un nostro amico intorno alla legittimità morale o meno dell’eutanasia e di terminarlo con la certezza di averlo convinto della nostra opinione, ossia che l’eutanasia sia una pratica giusta. Sempre per ipotesi, pensiamo alla sfortunata eventualità che il nostro amico si trovi nella posizione di dover decidere se richiedere l’eutanasia oppure no e che, nonostante pensassimo di averlo convinto del contrario, egli ritenga che non gli avevamo dato alcuna ragione per richiederla e, perciò, decida di non farlo. Al di là della questione in sé, ciò su cui vorrei concentrare l’attenzione ora è il processo decisionale che porta il nostro amico a propendere per una scelta piuttosto che per l’altra. Aver concluso la discussione con la prova di averlo convinto con le nostre argomentazioni, ci porta a pensare di aver fatto tutto ciò che era necessario per convincerlo di avere anche almeno una ragione per agire in tal modo, semmai se ne fosse presentata l’occasione. E, ancora, averlo convinto di avere almeno una ragione per agire così ci sembra tutto ciò che serve per far sì che egli agisca davvero in questo

¹⁶⁴ Smith (2004).

modo, in una condizione di razionalità piena senza alcuna debolezza della volontà o altri difetti della psiche umana.

Se tutto ciò è vero, allora perché il nostro amico, nonostante l'avessimo convinto della correttezza della pratica eutanasica, sceglie poi di non richiederla? «Believing I should seems to bring with it my being motivated to»¹⁶⁵ afferma Michael Smith, racchiudendo in poche parole il cuore centrale della discussione metaetica della seconda metà del Secolo scorso. Dopo aver fatto da sfondo al dibattito realismo - anti realismo per parecchi anni, tale questione è tornata ad essere centrale negli ultimi decenni grazie ad un rinnovato interesse per la natura della motivazione ad agire e per la sua relazione con il giudizio morale.

Due domande stanno alla base di quest'ambito di riflessione che è l'oggetto di studio della psicologia morale: che tipo di relazione sussiste tra un giudizio morale e la motivazione ad agire? La risposta a questa domanda, porta direttamente alla seconda: che tipo di stato mentale viene espresso da un giudizio morale?

¹⁶⁵ Fisher & Kirchin (2006), cit. p. 529.

2.4.1. L'internalismo morale

L'idea che il giudizio morale abbia una qualche ricaduta pratica è stata la prima tesi ad essere sostenuta da chi genericamente viene classificato come filosofo internalista.¹⁶⁶ L'uso del termine "internalismo" per classificare questa posizione metaetica circa il rapporto tra giudizio morale e motivazione è utilizzato in maniera profondamente vaga nella letteratura per riferirsi a posizioni anche molto differenti tra loro.

Secondo Michael Smith esistono almeno due modi di intendere il cuore delle tesi internaliste: una posizione forte e una debole.¹⁶⁷

La tesi forte afferma che esiste una connessione concettuale tra i fatti o giudizi morali e la volontà.¹⁶⁸ Se un agente giudica che sia giusto agire in maniera X nella circostanza C, allora egli sarà motivato a fare X in C. Il giudizio morale, semplicemente, porta con sé la motivazione. Esiste una connessione necessaria (o interna) tra il giudizio e il volere. Non si tratta in questo caso di indagare la verità o la possibilità di vero-falsità di alcun giudizio ma di capire se esiste e di che tipo è, la relazione che si instaura tra il momento in cui si

¹⁶⁶ Il primo ad argomentare tali tesi fu Falk (1947), a cui seguirono numerosi altri filosofi tra cui ricordiamo Frankena (1958), Davidson (1980), Williams (1981) e Railton (1986).

¹⁶⁷ Fisher & Kirchin (2006), pp. 529-546.

¹⁶⁸ McDowell (1979).

ritiene un'azione giusta e quello in cui si decide di perseguirla o meno. Sostenere questo tipo di internalismo morale comporta una serie di assunzioni piuttosto forti, che contrastano con ciò che succede nella pratica morale comune. Significa ritenere concettualmente inammissibile che la debolezza della volontà, o defezioni della nostra psiche, possano inficiare la nostra motivazione morale all'azione lasciando comunque intatta la consapevolezza della correttezza o meno di una data azione.

In un senso più debole, l'internalismo morale può rappresentare l'idea che, sebbene esista una connessione tra il giudizio morale e la motivazione ad agire, tale connessione possa essere defettibile.¹⁶⁹ Se un agente giudica che sia giusto agire in maniera X nella circostanza C, allora o egli sarà motivato a fare X in C oppure sarà irrazionale da un punto di vista pratico.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Tra gli altri Blackburn (1984), pp. 187-189.

¹⁷⁰ Questa versione più moderata dell'internalismo è stata introdotta a seguito della critica di Stocker (1979) il quale notava che in presenza di casi di grave depressione o debolezza della volontà e altre patologie mentali di questo tipo, la connessione tra il giudizio morale e la motivazione all'azione risultava interrotta, anche se in tali individui il giudizio morale era correttamente formulato. Michael Smith (1994) introdusse quindi un'eccezione alla regola generale rendendo in tal modo la tesi forte dell'internalismo defettibile ed elaborando una nuova tesi più moderata. In questa nuova versione il requisito della razionalità pratica diventava il perno di tutta la teoria: la connessione tra il giudizio morale e la motivazione esiste solo nei casi in cui l'individuo che formula il giudizio morale sia un agente (praticamente) razionale. Lo stesso Smith non precisa quali siano i criteri per riconoscere un agente (praticamente) razionale ma si limita ad affermare che tale requisito possiede lo status di premessa concettuale.

Se formulo un giudizio morale intorno ad una data azione ho una ragione per perseguirla, a meno che non ci siano influenze che distorcono tale motivazione e che fanno sì che io non mi comporti come un agente razionale perfetto. Una tesi che appare certamente più condivisibile e maggiormente fedele a ciò che possiamo osservare quotidianamente.

Un ulteriore passo va tuttavia compiuto nella riflessione su tale questione. Non è tanto se esista una connessione tra il giudicare morale e la motivazione ad agire ad interessarci quanto piuttosto il fatto che esista una connessione concettuale tra il contenuto dei giudizi morali e le nostre ragioni per agire. I fatti morali sono fatti circa le nostre ragioni per agire; sono essi stessi requisiti della razionalità.

Se un agente giudica che sia giusto agire in maniera X nella circostanza C, allora esiste una ragione che lo obbliga a fare X in C.

Questa terza tesi deriva necessariamente dalla seconda e la chiarisce. Premesso che un agente razionale possiede una ragione per agire in un determinato modo solo nel caso in cui sia motivato ad agire così. Da ciò consegue che un agente che ritenga di avere una ragione per agire in un determinato modo, viene considerato irrazionale da un punto di vista pratico nel caso in cui non sia anche motivato ad agire in tal modo. Ma se tutto ciò è vero allora il giudizio che sia giusto agire in un tal modo equivale al giudizio che ci sia

una ragione per agire in questo stesso modo e, quindi, la terza tesi deriva necessariamente e chiarisce la seconda.

Non è possibile, invece, fare lo stesso discorso scambiando l'ordine degli addendi. La seconda tesi, infatti, non presuppone la terza. Accettare che il formulare un giudizio morale riguardo alla correttezza di una data azione dia necessariamente una motivazione ad agire in tal modo (seconda tesi) non significa dover per forza accettare che i requisiti morali siano requisiti di razionalità o ragioni per agire (terza tesi).¹⁷¹

Riprendendo le teorie cognitive e non cognitive e cercando di mettere in evidenza il collegamento che può esserci tra teorie sulla semantica della morale e teorie sulla motivazione morale, sembra che le tesi internaliste qui esposte presuppongano almeno prima facie una posizione non cognitivista. Se i giudizi morali sono rappresentazioni di stati mentali di tipo conativo (desideri, emozioni) allora essi dovranno necessariamente avere una qualche forza motivante.

¹⁷¹ Questo è esattamente ciò che sostengono gli espressivisti. Essi, infatti, affermano che il giudizio morale sia l'espressione di una preferenza del soggetto che lo formula ma sostengono anche che un soggetto, seppur pienamente razionale, possa agire in modo differente rispetto alle proprie preferenze.

2.4.2. L'esternalismo morale

Aver distinto le ultime due tesi dell'internalismo ci permette di introdurre in maniera più efficace la posizione di chi si oppone ad esse, ossia gli esternalisti. Anch'essi non sono un gruppo omogeneo ma presentano al loro interno tesi diverse; un modo chiaro per trattarle può essere quello di differenziare un tipo di esternalismo che contrasta la seconda tesi internalista ed un altro tipo che invece si pone in conflitto con la terza.

Una prima forma di esternalismo è quella che nega la terza tesi internalista secondo cui i fatti morali sono fatti circa le nostre ragioni per agire. Gli espressivisti sono tipicamente sia internalisti sia espressivisti da questo punto di vista. Sono esternalisti nella misura in cui sono anti-razionalisti ed internalisti poiché accettano il requisito della razionalità pratica che deriva dai giudizi morali.¹⁷²

I filosofi che, invece, si oppongono all'espressivismo, sostenendo il contenuto descrittivo dei giudizi morali sono esternalisti in un senso più forte. Essi negano la seconda tesi dell'internalismo, negano che al giudizio morale segua necessariamente almeno una motivazione all'azione e, di conseguenza,

¹⁷² Cfr. Ayer (1936), Blackburn (1984).

negano anche la terza tesi poiché, come abbiamo appena visto, la terza tesi è implicata direttamente dalla seconda.¹⁷³

In un senso più generale, al di sopra di tali particolarità, possiamo affermare che l'esternalismo sostiene l'esistenza di una connessione contingente tra giudizio e motivazione, mentre l'internalismo reputa tale connessione necessaria. Nel primo caso la motivazione resta esterna al giudizio morale per cui l'azione seguirà solo se esiste un desiderio dell'agente in tal senso, nel secondo caso, invece, la motivazione essendo interna sarà sempre motore dell'azione che l'agente giudica giusta.¹⁷⁴

Compiere una scelta tra queste due posizioni così contrastanti non sembra essere facile e il dibattito intorno alla rispettiva capacità di render conto nella maniera migliore possibile la nostra pratica morale quotidiana alimenta tutt'ora gran parte della letteratura.

Per prima cosa, seguendo l'approccio di Fisher¹⁷⁵, è importante escludere le discussioni che, pur avvicinandosi a tale dibattito, non aiutano a chiarificarlo ma, anzi, ci spingono in direzioni ancora più confuse e lontane.

¹⁷³ Cfr. Sayre-McCord (1988), Brink (1989).

¹⁷⁴ Per un tentativo di mediazione tra queste due posizioni così nettamente distinte si veda Simpson (1999).

¹⁷⁵ Fisher & Kirchin (2006), pp. 129 e ss.

Alcuni internalisti hanno cercato di risolvere la questione sostenendo che è possibile ricondurre qualsiasi caso in cui la motivazione all'azione non segue necessariamente la formulazione del giudizio morale come un caso di giudizio morale non genuino. Non essendo un giudizio morale genuino esso non darebbe necessariamente seguito all'azione potendosi anche esprimere nell'inerzia dell'agente. In questo caso la mancata azione non sarebbe una conseguenza di un giudizio morale che non motiva, e ciò dimostrerebbe la tesi dell'internalismo, ossia che qualsiasi giudizio morale genuino motiva necessariamente l'agente, se questo non succede significa che il giudizio morale non era genuino.¹⁷⁶

Tuttavia, come abbiamo visto, la chiave del dibattito tra internalisti ed externalisti è la natura del collegamento tra giudizio morale e motivazione all'azione perciò andarsi ad interrogare sulla possibilità che un giudizio morale sia genuino o meno o sulla possibilità che anche un giudizio morale non genuino motivi all'azione non ci aiuta a dipanare la matassa.

Allo stesso modo è necessario sottolineare che internalisti ed externalisti si vogliono occupare di motivazione concetto che si differenzia sia da quello di

¹⁷⁶ Hare (1952). Secondo Hare giudizi morali di questo tipo sarebbero giudizi morali tra virgolette che rispecchierebbero non una reale convinzione dell'agente ma piuttosto ciò che l'agente pensa che la società consideri giusto.

azione che da quello di ragione per agire. Posso sentirmi motivata a compiere una data azione che ritengo giusta ma, allo stesso tempo, posso non avere successo nel mio volere.¹⁷⁷

Spesso il dibattito tra internalismo ed externalismo viene inquadrato in una chiave diversa che si richiama alla possibilità che esista o meno un soggetto amorale. L'accezione che viene data in questo caso al termine amorale è diversa da quella che comunemente gli si dà. Amoreale non è colui che ritiene la morale una questione priva di importanza ma è colui che pur riuscendo a formulare giudizi morali genuini e godendo di una condizione psicologica normale, non è motivato a compiere nessuna azione. Un soggetto di tale tipo sarà concettualmente impossibile per gli internalisti e, invece, accettabile per gli externalisti.

¹⁷⁷ Si può ad esempio sostenere che un soggetto possa formulare un giudizio morale genuino rispetto ad una data questione senza tuttavia agire di conseguenza a causa di una serie di altri fattori che influiscono nella sua scelta di azione. Molti di noi conoscono le condizioni di sfruttamento e di sofferenza degli animali negli allevamenti intensivi ed affermano genuinamente la correttezza del non mangiare più carne senza però diventare vegetariani, spesso anche solo a causa della fatica che costerebbe assumere una data scelta d'azione.

2.4.3. Alcuni cenni sulla teoria della motivazione morale di Hume

Cosa si intende per motivazione? La risposta a questa domanda è certamente un passaggio fondamentale da compiere per andare più a fondo nella questione.

La posizione sul punto più ampiamente diffusa e condivisa è quella formulata da Hume nel suo *Treatise*¹⁷⁸.

Secondo Hume, se abbracciamo il cognitivismo e consideriamo, quindi, le proprietà morali come credenze, come la descrizione di un qualche stato di cose del mondo, ciò non è sufficiente a spiegare la forza motivazionale che hanno i giudizi morali che formuliamo. Avere una credenza è certamente uno stato mentale inerte, essa riflette ciò che il mondo è ma non aspira né può modificarlo in alcun modo. Se le credenze sono descrizioni e i giudizi morali sono credenze sembra difficile vedere come sia possibile che una credenza possa muoverci ad agire in un qualche modo. Che cosa dà allora la spinta propulsiva all'azione?

La risposta più immediata che si può dare a questa domanda, anche solo osservando il nostro modo di comportarci, è che ognuno di noi è motivato ad agire in una data maniera se ha il desiderio di perseguire quella data azione o di raggiungere un certo scopo. Se desidero qualcosa farò in modo

¹⁷⁸ Hume (1739 (2000)).

di cambiare lo stato di cose del mondo in modo tale da perseguire e realizzare il mio desiderio. Se i desideri da soli sono sufficienti a motivare un'azione, tuttavia anche le credenze possono giocare un ruolo importante nella dinamica in questione. Tra tutte le azioni possibili, infatti, sono motivata a realizzare quella che le mie credenze reputa utile al raggiungimento di un dato mio desiderio. Per far sì che una credenza possieda una forza motivante all'azione è necessario che ci sia un desiderio opportunamente collegato ad essa.

Nella prima parte della sua teoria Hume afferma, quindi, che un soggetto sarà motivato a compiere una data azione se e solo se possiede un desiderio ed una credenza ad esso opportunamente correlata.

La seconda parte della sua teoria riguarda l'assenza di necessarietà nel collegamento tra credenze e desideri. Essi sono stati mentali nettamente distinti che non condividono la stessa "direzione di adattamento". Le credenze si rivolgono al mondo e si adattano ad esso mentre i desideri aspirano a cambiare lo stato di cose del mondo a seconda del loro volere. Per le credenze abbiamo una direzione "mente verso mondo", per i desideri ne abbiamo una "mondo verso mente". Affinché uno stato mentale sia riconosciuto come una credenza è necessario almeno che il suo contenuto proposizionale possa essere vero o falso rispetto allo stato di cose del mondo che vuole descrivere. Eventuali fatti del mondo che negano il contenuto proposizionale di

una credenza, contano come negazione della credenza stessa. Al contrario, l'esistenza di fatti del mondo opposti al contenuto proposizionale di un desiderio, non negano il desiderio stesso poiché lo stato mentale racchiuso dal desiderio non mira a riflettere fedelmente ciò che esiste nel mondo quanto piuttosto a far sì che sia il mondo a modificarsi secondo il suo volere. Se ciò succede, ossia se il mondo conferma il contenuto proposizionale del desiderio, allora ci sarà coerenza tra i due, se no l'agente potrà continuare i suoi tentativi finché vorrà.¹⁷⁹

L'argomento può essere sintetizzato in questo modo:

(P1) Avere una motivazione all'azione significa avere un obiettivo da raggiungere

(P2) Avere un obiettivo da raggiungere significa essere in uno stato mentale a cui il mondo deve adattarsi

(P3) Essere in uno stato mentale a cui il mondo deve adattarsi significa desiderare

Dunque:

(C) Avere una motivazione all'azione significa desiderare.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Anscombe (1976).

¹⁸⁰ In Miller (2003), pp. 270 e ss. l'autore presenta la posizione di Smith a riguardo cercando di dimostrarne la non completa correttezza. Egli, infatti, riprende l'argomento così sintetizzato di Smith sostenendo che sia però inconclusivo. Per una lettura completa delle tesi di Smith si veda Smith (1994).

Hume chiude la sezione del *Treatise* in questione considerando che molti altri modelli di psicologia morale da lui considerati, ragionando nella maniera tradizionale, compiono il terribile errore concettuale di derivare una conclusione normativa a partire da premesse puramente fattuali. Quella che viene tradizionalmente ricordata come “la legge di Hume” è proprio la tesi secondo cui sarebbe sbagliato utilizzare premesse fattuali (descrittive) per ricavare una conclusione normativa (una ragione per agire).

Poche righe della grande produzione del filosofo hanno generato un dibattito filosofico che ancor’ oggi non riesce a vedere una risoluzione.

Alle sue tesi, infatti, si oppone chi sostiene che la sua visione della motivazione morale non sia così vicina alla pratica morale quotidiana come si è soliti pensare.

Shafer-Landau, ad esempio, propone un argomento contro la tesi di Hume proprio facendo riferimento alla pratica morale quotidiana. Secondo il filosofo americano, infatti, se noi chiedessimo ad un individuo perché ha fatto quello che ha fatto la sua risposta non si riferirebbe al desiderio che l’ha spinto ad agire così quanto piuttosto alla credenza che egli aveva che l’azione da lui dopo compiuta sarebbe stata quella giusta da compiere.¹⁸¹ La nostra esperienza ci dice, quindi, che sebbene spesso le nostre azioni siano

¹⁸¹ Shafer-Landau (2003), p. 123.

motivate dai nostri desideri, succede alcune volte che esse siano invece mosse dalle nostre credenze.

Per supportare tale tesi, Shafer-Landau enuncia il famoso esempio di uno studente che vuole diventare un avvocato e, per questo motivo, si iscrive alla facoltà di legge. Dopo solo un anno di studio questo stesso studente decide di abbandonare la facoltà per dedicarsi ad un'altra attività che lo aveva appassionato nel frattempo. Se ci chiediamo cosa lo ha spinto ad iscriversi e a lasciare gli studi subito dopo la risposta più plausibile sarà: l'erronea credenza di avere il desiderio di diventare un avvocato. Per assecondare la tesi humiana, invece, bisognerebbe far riferimento ad un qualche desiderio più profondo, ad un qualche atto di volontà che lo studente persiste nel voler raggiungere. Shafer-Landau ci vuole dimostrare che se affidiamo la spiegazione delle nostre azioni ad un ragionamento basato sui desideri, nel momento in cui ci troveremo in errore rispetto a ciò che desideriamo, essa non sarà mai convincente come una spiegazione basata sulle nostre credenze e, quindi, falsificabile.¹⁸²

¹⁸² Ibid., p. 125. In letteratura sono presenti innumerevoli risposte a questo tipo di obiezione avanzate dai seguaci della posizione humiana ma non si vuole in questa sede né riportare fedelmente il dibattito in oggetto né avanzare alcuna soluzione allo stesso. Cfr. Fisher (2011).

La centralità della psicologia morale nell'ultimo secolo di produzione filosofica è dovuto in gran parte all'influenza che essa ha su altre aree di interesse della metaetica.

Ad esempio, se si abbracciano le tesi internaliste e humiane allora si devono necessariamente rigettare quelle cognitiviste e, dato che realismo e cognitivism vanno di pari passo, è necessario rifiutare anche le posizioni realiste. C'è chi, poi, proponendosi come cognitivista realista, sviluppa la propria teoria metaetica allontanandosi dalle tesi di Hume¹⁸³ e abbracciando un externalismo della motivazione morale o, in altri casi ancora, chi si propone sia come internalista che come humiano avvicinandosi però ad un non cognitivism morale. Le combinazioni sono davvero tante e mi avvarrò di un efficace schema elaborato da Brink¹⁸⁴ per tentare di far ordine tra le varie posizioni in gioco.

Il grande seguito che ha avuto negli ultimi decenni il non cognitivism può spiegarsi anche alla luce di queste influenze reciproche tra psicologia morale e questioni metaetiche più classiche. Se, infatti, l'internalismo e le tesi di

¹⁸³ C'è un largo dibattito in dottrina circa la possibilità di classificare le tesi di Hume come non cognitivism etico. Una esaustiva discussione sul tema si trova in Smith (1994), dove l'autore cerca di conciliare due posizioni apparentemente in contrasto, internalismo e cognitivism, mantenendo intatte le tesi di Hume.

¹⁸⁴ Brink (1997).

Hume sembrano essere quelle intuitivamente più efficaci, allora adottare il non cognitivismo ci permetterebbe di poterle abbracciare.

Ci sono almeno quattro tesi che, ad un primo sguardo, appaiono tutte accettabili ma, come vedremo, sarà necessario rigettarne almeno una per non peccare di incoerenza.

(T1) I giudizi morali esprimono credenze; è la più classica delle formulazioni del cognitivismo etico.

(T2) I giudizi morali implicano una motivazione morale; rappresenta una forma di esprimere ciò che sostiene l'internalismo del giudizio.

(T3) La motivazione morale coinvolge i desideri; è l'idea che la motivazione ad agire per un agente sia mossa dai suoi desideri.

(T4) Non esiste una connessione necessaria tra un certo desiderio ed una credenza; è la tesi secondo cui credenza e desiderio siano due stati mentali nettamente separati e che l'una possa esistere senza l'altro.

Nel suo lavoro di ricostruzione schematica, Brink ci fa notare come i non cognitivisti, per sostenere le proprie tesi, si vedano costretti ad abbracciare le ultime tre tesi, rigettando la prima mentre, al contrario, i cognitivisti sostenendo la prima, la terza e la quarta, rifiutano la seconda.

Questi ultimi saranno externalisti. Tuttavia, non tutti i cognitivisti sono necessariamente externalisti. C'è infatti chi abbraccia le prime due tesi rifiutando però le ultime due.¹⁸⁵

Il modo in cui si è sviluppata la psicologia morale negli ultimi decenni ha invertito un trend ormai radicato in metaetica. Prima, infatti, era il cognitivismo ad essere la posizione dominante, quella intuitivamente più corretta e quella da (eventualmente) criticare, mentre ora, invertendo il ragionamento, interrogandosi prima sulla dinamica del giudizio morale e, solo successivamente, sulla natura dei fatti morali, sembra essere più corretto abbracciare le tesi non cognitiviste.

Esemplare, in questo senso, è l'argomento costruito da Shafer-Landau a favore del non cognitivismo etico:

(P1) Se un individuo giudica un'azione giusta, necessariamente sarà motivato a perseguirla (internalismo)

(P2) Se prese singolarmente, le credenze non possono motivare all'azione (Hume)

Dunque:

(C) I giudizi morali non sono credenze (non cognitivismo, anti realismo)

¹⁸⁵ Questa posizione viene solitamente chiamata "razionalismo della motivazione morale" e ne sono esponenti Thomas Nagel e John McDowell.

Utilizzando due proposizioni che ci aiutano a comprendere il fenomeno della motivazione morale come premesse, il filosofo costruisce un efficace argomento per sostenere il non cognitivismo.

I filosofi contemporanei che vogliono, invece, sostenere una qualche forma di cognitivismo o di oggettivismo dovranno necessariamente confrontarsi con questo breve sillogismo ed ognuno di essi potrà essere categorizzato sulla base di quale delle tre proposizioni accetterà e rifiuterà.

Alcuni rifiutano la prima premessa, sostenendo una forma di naturalismo morale realista externalista.¹⁸⁶ Secondo questa posizione, le proprietà morali sono un tipo di proprietà naturali e i fatti morali sono fatti naturali. I giudizi circa tali fatti esprimono proposizioni e, perciò, possono essere veri o falsi. Tuttavia, tali giudizi non motivano necessariamente all'azione. La motivazione all'azione, infatti, è mossa da fatti contingenti alla nostra psicologia e alle nostre credenze personali.

Altri non accettano la seconda premessa promuovendo forme di costruttivismo o di razionalismo.¹⁸⁷ Questa è forse la categoria più vasta che si può trovare sul punto poiché comprende al suo interno una serie quasi infinita di posizioni. Tuttavia, ciò che tutte hanno in comune è la tesi secondo cui i principi morali sono requisiti necessari per la razionalità. Le ragioni morali

¹⁸⁶ Ne sono esponenti, tra gli altri, Railton (1986), Boyd (1988) e Brink (1997).

¹⁸⁷ Tra gli altri, McDowell (1979), Darwall (1983) e Scanlon (1998).

sono considerazioni che motivano all'azione, almeno nel caso in cui il soggetto ragioni su di esse, ma la loro forza motivazionale non dipende da un precedente desiderio.

Altri ancora criticano sia la prima sia la seconda premessa, difendendo una forma di realismo morale non naturalista.¹⁸⁸ Le proprietà morali, in questo caso, non sono proprietà naturali o descrittive, sebbene esse possano essere costituite da proprietà naturali. I giudizi morali, poi, hanno un valore motivazionale intrinseco. In altre parole, essi possono motivare all'azione in assenza di un desiderio preesistente ma ciò non avviene in maniera necessaria. Infine c'è chi, pur accettando per intero l'argomento di Shafer-Landau afferma che, modificando in maniera appropriata parte delle premesse, sia possibile sostenere una posizione cognitivista.¹⁸⁹ In questo caso l'oggetto dei giudizi morali non sono semplici credenze, come nella visione tradizionale cognitivista, ma sono ragioni normative per l'azione. Tali ragioni normative derivano dai fatti del mondo che, a seconda di come vengono da noi percepiti e idealizzati, danno vita a determinati desideri. L'esistenza di tali fatti dimostra che almeno alcuni desideri siano razionalmente necessari. Se noi, infatti, crediamo di avere una certa ragione normativa a compiere A,

¹⁸⁸ Il più celebre esponente è certamente Shafer-Landau (2003).

¹⁸⁹ Smith (1994).

allora razionalmente dobbiamo fare A e giudicando di avere una ragione normativa a fare A saremo motivati a compiere A, nella misura in cui siamo agenti razionali. Ciò che è giusto diventa in questo modo ciò che, se siamo agenti razionali, vorremmo desiderare di desiderare nella realtà in cui viviamo.

Detto altrimenti, quando crediamo sia giusto fare A allora, se siamo agenti razionali, saremo motivati a fare A. Intendere la credenza morale come lo stato mentale che produce una motivazione all'azione fa sì che l'internalismo del giudizio sia compatibile con la maggioranza delle posizioni cognitive, incluse anche alcune tesi naturaliste.

Questo, tuttavia, non mi sembra del tutto vero. Abbiamo visto, infatti, che per rendere conto della morale di senso comune abbiamo bisogno di un'etica che sia cognitivista, o almeno moralmente universale, e che sia realista in un senso naturalistico, ossia che consideri i fatti morali alla stregua di altri fatti di natura riconosciuti e studiati dalle scienze empiriche.

Un'etica siffatta sembra più idonea a veicolare l'esternalismo morale. L'esternalista può affermare o che le considerazioni morali motivino solo contingentemente, o che l'efficacia motivazionale della moralità, sia essa contingente o necessaria, si possa conoscere solo a posteriori, oppure infine che dipenda da qualcosa di diverso dal concetto stesso di moralità, dal suo

contenuto oppure da fatti riguardanti gli agenti, come i loro interessi o desideri.

Per sostenere l'internalismo, considerato più adatto a spiegare il carattere pratico e direttivo della moralità, un realista dovrebbe sostenere che, una volta riconosciuto un fatto morale, sarebbe concettualmente impossibile che esso non motivi all'azione. Se l'internalismo fosse vero, sarebbe possibile rimanere inerti di fronte a qualsiasi stato di fatti ad eccezione dei fatti morali. Questa è usata molto spesso come premessa ad argomenti a sostegno del non cognitivismo e dell'anti realismo morale e ciò dimostra una profonda incompatibilità tra realismo e internalismo.

L'esternalismo, d'altro canto, fornisce una spiegazione più plausibile della relazione tra moralità e motivazione, anche alla luce delle nuove scoperte neuroscientifiche. La forza motivazionale delle considerazioni morali è intesa come un fatto psicologico contingente, dipendente dalle credenze o desideri che gli agenti di volta in volta hanno. Ciò non toglie che tali fatti psicologici possano essere profondi e ampiamente diffusi, come ad esempio il calcolo dell'utilità e la ricerca del benessere, senza tuttavia obbligare a compromettersi con requisiti concettuali di necessarietà come prescrive l'internalismo.

2.5. Alcuni brevi cenni conclusivi

Ripercorrendo le orme dei grandi filosofi morali che, a partire da Moore, si sono occupati di metaetica abbiamo potuto vedere che la più importante, nonché più difficile domanda a cui ancor' oggi si cerca di dare risposta è "che cosa sia il bene".

Dal momento in cui Moore ha formulato i suoi due argomenti forti contro il cognitivismo, l'argomento della fallacia naturalistica e l'argomento della domanda aperta, si sono susseguite posizioni teoriche anche molto differenti tra loro ma unite dal comune obiettivo di opporsi al cognitivismo così com'era stato concepito fino a quel momento.

Per chi si lasciò convincere dalle argomentazioni di Moore le possibili strade da intraprendere erano principalmente due: mantenere il cognitivismo ma abbracciarne una visione più scettica oppure abbandonare del tutto le tesi cognitive. Mackie, come abbiamo visto, mantiene l'idea che i giudizi morali siano credenze ma, propendendo per uno scetticismo radicale, sostiene come tutto il discorso morale, al pari dei discorsi su Dio o su Babbo Natale, sia falso. In opposizione a Mackie e alla sua teoria dell'errore troviamo Ayer, il quale sceglie invece di abbandonare definitivamente il cognitivismo a favore di una teoria non cognitivista che vede nei giudizi morali non tanto la descrizione di fatti quanto più l'espressione di stati emotivi interni.

Non tutti si lasciarono però convincere da Moore. Alcuni, infatti, restarono fermi nelle loro posizioni cognitive in campo morale, concentrandosi maggiormente sulla natura delle proprietà morali oggetto di tale discorso. Le proprietà morali sono proprietà naturali oppure no?

I naturalisti sono coloro i quali rispondono in maniera affermativa a questa domanda e si dividono, come abbiamo visto, in due grandi sottoclassi. Da un lato i realisti cornelliani, che, sebbene sostengano che il bene sia un fatto naturale, affermano anche che tale stato di fatto sia *sui generis* e non abbia nulla in comune con altri stati di cose di natura. Dall'altro, invece, Peter Railton che ritiene che il bene sia certamente un fatto naturale non *sui generis*, poiché riducibile ad una qualche altra proprietà naturale.

Coloro che rispondono in maniera negativa alla domanda se le proprietà morali siano proprietà naturali sono i non naturalisti e anch'essi si dividono in due fazioni separate. Una, della quale fa parte anche Moore, sostiene la natura totalmente *sui generis* del concetto di bene e, in aggiunta, postula la capacità per l'essere umano di comprendere ciò che è bene e ciò che è male attraverso facoltà intuitive che servono per dare corpo alle nostre credenze. A questa visione maggiormente criticata si contrappone un non naturalismo che rifiuta del tutto l'idea che esista il bene di per sé nel mondo che ci circonda ma che piuttosto esso derivi dallo spazio della ragione, inteso o come il prodotto delle convenzioni sociali oppure delle scelte individuali.

Occuparsi di etica però non significa solo domandarsi cosa sia il bene, in che modo si possa conoscerlo, che tipo di entità sia o se sia un'entità a sé stante. Occuparsi di etica significa anche, e negli ultimi decenni soprattutto, domandarsi quali siano le cose buone e quali quelle cattive, che azioni si debbano perseguire, che cosa sia corretto fare. Chi si pone il primo gruppo di domande e compie un'indagine intorno al concetto di bene si occupa, come abbiamo visto in questo capitolo, di metaetica.

Chi, invece, tenta di dare una risposta al secondo tipo di domande, chi cerca di delineare uno schema di comportamento idoneo a perseguire azioni giuste, si interessa, come vedremo nel prossimo capitolo, di etica normativa.

CAPITOLO TERZO

3. L'UTILITARISMO COME MIGLIORE TEORIA MORALE¹⁹⁰

3.1. L'etica normativa e il suo oggetto di studio

La nostra vita quotidiana è continuamente scandita da decisioni circa ciò che riteniamo bene o male fare.

Interrogarsi sulla natura del bene morale e sulla possibilità che esistano fatti morali, tuttavia, non ci aiuta a trovare risposte per tali quesiti di tipo pratico, risposte che, invece, ci fornisce l'etica normativa. Al contrario della metaetica, l'etica normativa ha la pretesa di indicare parametri e criteri di scelta da tenere in considerazione per compiere l'azione morale corretta. Come l'aggettivo "normativa" suggerisce, si tratta di un insieme di standards, un insieme di regole di riferimento il cui scopo è quello di distinguere i comportamenti buoni da quelli cattivi sotto il profilo morale. L'ambito dell'etica normativa vede tradizionalmente la presenza di due grandi protagonisti, due

¹⁹⁰ Una precisazione lessicale: nel corso di questo capitolo utilizzerò le espressioni "dottrina morale" per riferirmi alle teorie morali normative e "teoria morale" per riferirmi alle tesi metaetiche e descrittive.

differenti insiemi di teorie alle quali corrispondono due approcci altrettanto diversi alla scelta morale. Da un lato le teorie consequenzialiste, il cui criterio di riferimento sono le conseguenze prodotte dall'azione e dall'altro le teorie non consequenzialiste, che si concentrano maggiormente su quale sia l'intenzione del soggetto agente.¹⁹¹

3.1.1. Le teorie non consequenzialiste

Tra le teorie non consequenzialiste la più nota è, sicuramente, l'etica deontologica.

Sebbene abbia importanti precursori soprattutto nella tradizione religiosa¹⁹², è Immanuel Kant colui che ne viene tradizionalmente considerato il padre.

¹⁹¹ Esiste anche un terzo, altrettanto importante, gruppo di teorie etiche normative: le teorie "agent-centered", ossia quelle teorie che privilegiano lo status morale del soggetto agente in generale, piuttosto che andare ad indagare la correttezza delle azioni da lui compiute. Tali teorie, tra cui spicca l'etica delle virtù di tradizione aristotelica, non verranno trattate in questa sede poiché esulano dall'oggetto di questo lavoro anche se è importante notare come negli ultimi anni una parte sempre più consistente della dottrina abbia deciso di interessarsi ad esse. Secondo chi abbraccia questo approccio all'etica normativa il focus di riferimento per il filosofo dev'essere l'agente nel suo complesso, il suo modo di agire e non l'azione nello specifico. L'etica delle virtù si prefigge lo scopo di istruire l'uomo a comportarsi in maniera virtuosa in ogni ambito della sua vita quotidiana, andando a formare il suo carattere etico. Ognuno di noi è interessato a capire che tipo di comportamento si addice ad una persona virtuosa in un determinato contesto e, una volta chiarito, ognuno di noi sarà motivato a perseguire tale comportamento. Chiaramente un approccio di questo tipo, che chiama in causa anche le azioni virtuose oltre che quelle etiche che già conosciamo, crea ancora più disaccordi e ci aiuta poco nel risolvere le dispute in merito a quale azione sia giusto perseguire e quale no.

¹⁹² Si pensi al pensiero di Sant'Agostino o di San Tommaso d'Aquino.

Kant sviluppa il suo sistema etico sulla base di una forte assunzione di fondo: fare ciò che è giusto non ha nulla a che fare con le conseguenze delle nostre azioni, che spesso non possiamo prevedere e sono fuori dal nostro controllo, ma piuttosto esso deve riguardare l'intenzione posseduta dal soggetto nel momento dell'agire.

L'azione giusta è quella che compiamo perché è nostro preciso dovere compierla. Perseguiamo tale azione con l'intenzione di fare ciò che è bene, perché ce lo impone una norma morale. Se esiste una norma morale che vieta una certa azione, non rileverà in alcun modo quanto moralmente buone possano essere le conseguenze prodotte da tale azione. I doveri morali sono universali e uguali per tutte le creature razionali le quali possono scoprirli tramite una serie di regole morali di comportamento che non contraddicano la ragione.¹⁹³ Nel momento in cui seguiamo una legge che abbiamo scoperto essere razionale secondo la nostra ragione universale, agiamo in maniera autonoma costretti da un senso del dovere che ci diamo in quanto creature razionali. Ognuno di noi sceglie liberamente, quindi vuole vincolarsi a seguire

¹⁹³ La norma morale suprema teorizzata da Kant, tramite cui scoprire i doveri morali, è nota come l'"imperativo categorico". Di esso ne esistono almeno tre diverse formulazioni ma nella sua forma più nota esso si presenta così: "Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di legislazione universale". Kant (1785 (1994)).

la legge morale e tale scelta rappresenta la più profonda natura dell'agire etico.

Chi abbraccia un'etica di tipo deontologico per decidere quale sia l'azione buona da compiere, deve prima di tutto riconoscere quali siano i suoi doveri in quella data circostanza. Una volta individuati i propri doveri, dovrà comportarsi in modo tale da soddisfarli. Tale approccio ha il notevole vantaggio di fornire un quadro chiaro e universale di quali siano le regole da seguire in una determinata circostanza. Chiunque si trovi in tale circostanza, se vuole comportarsi in maniera buona, dovrà necessariamente compiere (o astenersi dal compiere) le stesse azioni.

Tuttavia, un siffatto schema di comportamento risulterà notevolmente rigido e non potrà fornirci una soluzione univoca nel momento in cui si creino conflitti fra più doveri senza che nessuno riesca a prevalere sull'altro.¹⁹⁴ In

¹⁹⁴ Secondo le etiche deontologiche non esistono conflitti tra doveri morali. Kant sosteneva, infatti, che i dilemmi morali sono frutto di un'erronea rappresentazione dei nostri doveri morali. Il giudizio etico, come quello estetico, può variare nel tempo e a seconda della situazione, ma è sempre riconducibile in ogni individuo all'applicazione di regole universali che fanno agire per il giusto e contemplare per il bello, senza variare da individuo a individuo. Le regole etiche ed estetiche sono le stesse in ogni individuo ed egualmente la loro applicazione: qualunque individuo purché razionale, nella stessa situazione, avrebbe fatto la stessa cosa e considerato bella una certa opera. Kant (1785 (1994)), Kant (1788 (2006)).

questo caso, l'agente si troverà privo di un criterio di riferimento decisivo che lo guidi verso l'azione corretta.¹⁹⁵

3.1.2. Le teorie consequenzialiste

Alle teorie non consequenzialiste si oppongono quelle che, invece, non focalizzano la propria attenzione sull'agente o sull'azione in sé considerate, quanto piuttosto sulle conseguenze prodotte dall'azione. In particolare, secondo tali teorie è moralmente giustificato il comportamento che massimizza il bene che l'agire è suscettibile di produrre.

Il tentativo di dare una risposta alla domanda circa cosa sia da considerarsi il "bene" da massimizzare ha generato una galassia di differenti posizioni tra cui quella sicuramente più nota è la teoria consequenzialista di tipo utilitarista. Che cosa è bene fare? L'utilitarismo, nella sua versione più semplice, ci dice che sono buone le azioni che producono il più alto grado di felicità per tutti i soggetti coinvolti.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Non fa parte degli obiettivi del lavoro in oggetto quello di fornire una disanima approfondita dell'etica kantiana, o non consequenzialista in generale. I brevi cenni forniti servono da background teorico su cui poggiare l'analisi dell'etica consequenzialista e utilitarista nello specifico.

¹⁹⁶ Si vede in questo ciò che differenzia l'utilitarismo dall'egoismo. Quest'ultimo, infatti, prescrive l'azione che produca il maggior grado di felicità solo per chi la compie mentre l'etica utilitarista si rivolge a tutti i soggetti coinvolti dall'azione.

Nell'ambito del dibattito filosofico contemporaneo l'utilitarismo rappresenta la risposta alla rigidità delle altre teorie etico-normative, soprattutto di stampo non consequenzialista, incapaci di evolversi al passo con i cambiamenti che, in maniera sempre più pregnante, caratterizzano la nostra società e il nostro modo di intendere i concetti di "bene" e di "felicità".

L'estrema duttilità dell'utilitarismo, invece, lo rende apparentemente preferibile in un contesto di questioni morali sempre più nuove ed articolate, spesso al centro di veri e propri dilemmi etici dove nessun'azione sembra razionalmente preferibile all'altra ma che necessitano di una risposta che sia certa rispetto ad un qualche criterio decisionale e, allo stesso tempo, percepita come buona.

3.2. L'utilitarismo classico

3.2.1. Jeremy Bentham

Sebbene abbia illustri precursori in epoche ben più lontane¹⁹⁷, la nascita dell'utilitarismo si fa convenzionalmente risalire all'opera di Jeremy Ben-

¹⁹⁷ Tracce di tesi utilitariste risalgono fino alla filosofia di Epicuro, nel IV e V secolo a.C., che abbracciando l'Edonismo prescriveva i comportamenti tesi a ricercare il piacere e, ancor

tham (1748 - 1832), tra la fine del '700 e i primi anni dell'800. Perfino il termine stesso "utilitarismo" si dice essere stato coniato ed utilizzato per la prima volta con questo significato dallo stesso Bentham in un suo scritto del 1781, dove nel ricordare un sogno fatto anni prima, Bentham riferisce di essere stato a capo di una nuova setta, un gruppo di personaggi di enorme saggezza e importanza, chiamati "gli utilitaristi".¹⁹⁸

Estrapolato da questo contesto immaginario, il progetto filosofico di Bentham nasce con l'intenzione di trovare una soluzione al dilagare della corruzione tra la gente comune e, soprattutto, tra i poteri e risollevarla l'Inghilterra da una condizione legislativa e giudiziaria inaccettabile. Il desiderio di dare una risposta alle nuove problematiche di una società moderna, dove le leggi emanate non sono percepite come giuste, spingono Bentham ad elaborare una nuova etica normativa che guidi le scelte del legislatore e riesca a risanare una società viziata. In che modo viziata? Secondo Bentham una legge

più, ad evitare il dolore. In epoche più recenti le tesi epicuree tornarono in auge di pari passo con la teoria del diritto naturale e questo connubio fornì ai cosiddetti "utilitaristi anglicani" di fine '600 delle solide basi teoriche su cui sviluppare un nuovo sistema etico che ebbe un grande successo in Inghilterra. In tali autori, tra cui spicca il nome di Richard Cumberland si possono intravedere numerosi punti di somiglianza con le più moderne tesi utilitariste soprattutto nella visione della morale come lo strumento che, con il necessario aiuto divino, aiuta a risolvere i conflitti tra il bene pubblico e quello privato prescrivendo come azione corretta quella le cui conseguenze massimizzano la felicità di tutti gli agenti razionali. Per un'approfondita analisi circa la possibilità di rileggere alcune opere in chiave utilitarista si veda Rosen (2003).

¹⁹⁸ Il testo completo del sogno è riportato in Crimmins (1990), p. 314.

che manchi di utilità, ossia che porti ad un aumento dell'infelicità e della miseria, senza compensare questa perdita con nessun altro aumento positivo, deve essere considerata una cattiva legge.

Questo è l'ambizioso progetto che stimola la scrittura e la pubblicazione dell'opera più importante del filosofo inglese, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*¹⁹⁹, scritto nel 1780 ma pubblicato solo nel 1789.

L'intento riformatore di *IPML* viene espresso da un duplice progetto teorico: da un lato è necessario definire il principio di utilità come il principio della maggiore felicità²⁰⁰, a cui deve riferirsi ed adattarsi qualsiasi legge e, dall'altro lato, è necessario supportare questo impianto teorico fornendo esempi di questa tendenza nella codificazione, esempi che Bentham ritrova in alcuni slanci riformatori in Inghilterra, Spagna, Portogallo e Italia nella prima metà dell'800.

¹⁹⁹ Bentham (1789 (1996)). Da ora in avanti, solo *IPML*.

²⁰⁰ In un suo lavoro precedente, Bentham (1776 (1988)), Bentham enuncia per la prima volta la sua definizione di utilità come "principio della maggiore felicità" affermando che «the principle of utility] is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong» Schofield (2008), cit. p. 393.

Quella delineata da Bentham in *IPML* è una vera e propria scienza della morale e della legislazione fondata sul principio di utilità, unico criterio oggettivo di riferimento per creare uno Stato giusto mediante l'uso della razionalità e della legge.²⁰¹

Alla stregua di Bentham, anche al giorno d'oggi uno dei compiti fondamentali che le teorie etiche normative possono svolgere è quello di fornire linee guida e, ancor più, parametri stringenti da seguire nel tentare di risolvere un'annosa questione che affligge la nostra società: la corretta distribuzione dei benefici e degli svantaggi che derivano da una convivenza sociale sempre più complessa ed articolata. Poiché tale distribuzione deve essere imparziale è necessario che il punto di vista etico sia a sua volta imparziale rispetto alle varie necessità di ogni singolo individuo appartenente alla società. L'utilitarismo, come cercheremo di argomentare, rappresenta l'opzione normativa migliore per rispettare la necessità di oggettività, di imparzialità e di flessibilità rispetto al mutamento degli interessi in gioco.

Quello di Bentham, tuttavia, è solo un primo modo di intendere le tesi utilitaristiche a cui ne seguiranno molti altri anche drasticamente differenti dall'originale. A quale dei diversi tipi di utilitarismo, allora, fare riferimento?

²⁰¹ Bentham (1789 (1996)), p. 11.

Solo alla fine di questo excursus storico, si vedrà se una delle differenti versioni proposte potrebbe essere quella da considerarsi corretta ai nostri fini o se, invece, ci sarà bisogno di elaborarne una nuova, magari utilizzando tesi già proposte ma avvicinandole tra loro in maniera del tutto nuova.

Torniamo ora all'utilitarismo nella sua prima formulazione, quella di Bentham. Come già detto, egli pone al centro di tutto il suo impianto teorico il principio di utilità e utilizza la sua celebre tesi sulla motivazione dell'agire umano per sostenerlo.²⁰²

«Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. In words, a man may pretend to abjure their empire: but in reality, he will remain. Subject to it all the while. The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that

²⁰² Bentham mutua da Hume il concetto di utilità dandogli, tuttavia, una veste completamente nuova. Richiamando questo principio, infatti, egli non si riferisce solo all'utilità di determinate cose o azioni in sé ma piuttosto alla loro capacità di promuovere il maggior grado di felicità per il maggior numero di soggetti coinvolti. Si tratta, quindi, di un riferimento su base collettiva e non individuale com'era per il filosofo scozzese.

system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law. Systems which attempt to question it, deal in sounds instead of sense, in caprice instead of reason, in darkness instead of light. [...]By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever. According to the tendency it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words to promote or to oppose that happiness.»²⁰³.

Piacere e dolore sono i *sovereign masters* che governano l'agire umano, essi sono sia la causa finale dell'azione che la causa efficiente e il mezzo attraverso cui raggiungere la felicità. Tutti i motivi trovano la loro fonte nell'anticipazione del piacere o del dolore che, per tali motivi, vengono detti piacere e dolore "in prospettiva".

In questo senso, l'interesse dell'azione è composto interamente di aspettative immaginate e dall'apprensione per il futuro. Il motivo dell'azione non è costituito dal piacere goduto o dal dolore sofferto nel presente ma piuttosto dalla credenza che il risultato prodotto dall'azione sarà il godimento di un piacere. Essi stabiliscono ciò che l'uomo fa e ciò che deve fare, ossia ricercare il piacere e fuggire il dolore.

²⁰³ Bentham (1789 (1996)), cit. p. 11.

Nella sua teoria Bentham sostiene che tutti i motivi, inclusa anche la benevolenza più sincera, siano radicati in un qualche interesse personale; non esiste, in questi termini, la nozione di motivo disinteressato. Non esistono motivi in sé buoni e motivi in sé cattivi poiché sono esclusivamente le conseguenze prodotte dall'azione a determinare il grado di utilità di tale atto. Maggiori saranno i benefici prodotti per la quantità più grande di individui, maggiore sarà il grado di utilità e, quindi, di correttezza morale dell'azione.²⁰⁴

Nel momento della decisione d'azione ogni individuo deve calcolare, nel miglior modo possibile, la quantità di piacere e quella di dolore che tale azione, o ciascun'azione tra cui è chiamato a scegliere, produrrà nei confronti di tutti i soggetti -lui compreso- coinvolti. Si tratta di un vero e proprio calcolo matematico il cui risultato dipenderà dalla durata, dall'intensità, dalla certezza, dalla fecondità²⁰⁵, dalla estensione²⁰⁶ e dalla purezza²⁰⁷ del piacere o del dolore attesi.²⁰⁸

²⁰⁴ Ibid., pp. 60-61.

²⁰⁵ «The chance it has to of being followed by sensations of the same kind». Ibid., cit. p. 38.

²⁰⁶ Si riferisce al numero di soggetti coinvolti dalle conseguenze dell'azione.

²⁰⁷ «The chance it has of not being followed by sensations of the same kind». Bentham (1789 (1996)), cit. p. 38.

²⁰⁸ Tenere conto di ognuno di tali parametri è però complicato ed ecco che allora Bentham propone di non riferirci ad essi per ogni singolo giudizio morale che siamo chiamati a compiere ma piuttosto di considerarli nel nostro ragionamento solo nei casi più difficili, quelli in cui non ci sia l'esperienza a guidarci. Ci sono azioni che, infatti, siamo già abituati a valutare

Tale metodo viene da subito considerato impraticabile sia dai singoli individui sia dal legislatore, tanto che lo stesso Bentham lo propone solo come modello ideale da seguire per avvicinarsi sempre più alla scelta d'azione corretta.²⁰⁹

Tuttavia, la complessità del calcolo di piaceri e dolori in riferimento a singole scelte d'azione individuale porta lo stesso filosofo a sottolineare come sia allo stesso modo un'operazione delicata e difficile quella di disegnare le istituzioni ed emanare le leggi. Se, infatti, solo un individuo pienamente consapevole di quali siano i propri interessi saprà calcolare al meglio la quantità di piacere e dolore in gioco allora, posando lo sguardo ad un livello più generale, solo un legislatore pienamente consapevole dei bisogni dei suoi cittadini saprà capire quali leggi saranno quelle corrette.

La dottrina morale elaborata da Bentham si prefigge, quindi, proprio lo scopo di fare da guida al moralista, all'educatore, al legislatore in un'opera di riallocazione degli interessi, oltre che dei costi e dei benefici in gioco, al fine di promuovere il maggior grado di utilità per tutti gli individui coinvolti dalle decisioni di tale autorità.²¹⁰ Sulla base del calcolo degli interessi, lo

come corrette oppure sbagliate senza dover necessariamente passare attraverso questo calcolo così complicato e che subito ci muovono verso un giudizio di tipo positivo piuttosto che negativo. Risulta lecito affidarsi quindi all'esperienza o al senso comune come fossero criteri di default ma solo finché tali riferimenti non vengano in conflitto con la promozione del bene che deve sempre rimanere la regola ultima a cui far riferimento.

²⁰⁹ Bentham (1789 (1996)), p. 40.

²¹⁰ Rosen (2003), p. 179.

scopo del legislatore deve essere quello di aumentare il grado di felicità generale della comunità emanando leggi che massimizzino la felicità degli individui particolari che compongono tale comunità. Questo deve essere «the sole end which the legislator ought to have in view [...] and the sole standard in conformity to which each individual ought, as far as depends upon the legislator, to be made to fashion his behavior.»²¹¹.

Leggi così costruite permettono di dare una risposta appropriata agli interessi attuali della società e, allo stesso tempo, creano nuovi interessi negli individui attraverso motivi che li spingano a perseguire le azioni buone per la società, ossia quelle che aumentino il grado di utilità di tutta la comunità. Questa convinzione porterà Bentham a dedicare gran parte della sua attività alla formulazione di un articolato codice di linee guida, costituite da norme, principi, criteri a cui il legislatore di qualsiasi Paese avrebbe potuto affidarsi per svolgere in maniera corretta il suo compito. L'ottimismo verso la possibilità concreta di riformare la classe politica e la magistratura della "sua" Inghilterra, lo spinge in un'operazione forse troppo ambiziosa che verrà, nei secoli a seguire, fortemente criticata.²¹²

²¹¹ Bentham (1789 (1996)), cit. p. 34.

²¹² Rosen (2003), pp. 179 e ss.

Bentham pone le basi di un modo radicalmente nuovo di analizzare l'agire umano, reagendo alla tendenza dei suoi predecessori, i quali preferivano concentrarsi sull'agente piuttosto che sulle conseguenze prodotte dall'azione in sé.²¹³

L'interesse di Bentham per le riforme e per il modo corretto di legiferare sono il motore che lo spinge a cercare un nuovo criterio per valutare la bontà delle azioni, un criterio che sia "visibile" ed oggettivo. Il carattere, le emozioni, gli atteggiamenti interni all'agente, infatti, possono sembrare opachi all'osservatore, non è facile indagarli e risultano di poco aiuto alle decisioni del legislatore che, invece, ha bisogno di un riferimento stabile, chiaro, osservabile da tutti. Egli percepisce che le persone hanno spesso reazioni di piacere o di disgusto in risposta a determinate azioni senza che siano, però, supportate da giustificazioni razionali. Una forte antipatia, un fastidio generalizzato, verso l'omosessualità, ad esempio, non potrà mai essere una ragione sufficiente per legiferare contro tale pratica.

²¹³ Schneewind (1990).

Al contrario, spesso, accade che un'avversione solo emotiva diventi un'avversione di tipo razionale contro una certa azione, accompagnata dal desiderio di punire chiunque la compia. Tale pregiudizio compromette la correttezza delle nostre azioni e, di conseguenza, delle scelte del legislatore.

I vantaggi di un'etica normativa così concepita sono innanzitutto un'oggettività e un distacco rispetto all'opinione comune²¹⁴ che permettono ad un soggetto che debba prendere una decisione, e dunque anche ad un legislatore, di avere a disposizione un parametro chiaro per risolvere qualsiasi conflitto d'interessi tra più parti in causa. In secondo luogo, un altro grande vantaggio dell'utilitarismo, in questa sua prima formulazione, è l'imparzialità che esprime il principio di utilità. Esso, infatti, presuppone che ogni uomo abbia nel calcolo "matematico" lo stesso valore di qualsiasi altro uomo in modo da garantire che il calcolo del maggior grado di felicità per il maggior numero di individui sia assolutamente imparziale rispetto ai diversi soggetti in gioco.

²¹⁴ Lo sforzo teorico di Bentham nasce proprio dalla volontà di reagire e attaccare alcuni concetti sovrani in ambito filosofico e giuridico fino a quel tempo. "Il senso morale comune", "la legge naturale", "la legge della ragione" sono secondo lui entità prive di significato, vuote, che non si riferiscono a nulla di empiricamente osservabile e verificabile ma solo a qualcosa di interno al soggetto che ad essi fa riferimento. Al contrario, il principio di utilità può essere verificato con i fatti della realtà, i fatti del piacere e del dolore prodotti dall'azione e da chiunque rilevabili. Bentham (1789 (1996)), p. 28.

3.2.2. John Stuart Mill

Si deve a John Stuart Mill, fedele allievo di Bentham, il merito di aver dato notorietà all'utilitarismo nel panorama accademico internazionale. Convinto utilitarista, Mill farà suo il principio di utilità di Bentham ma svilupperà una teoria per molti versi differente.

Nel suo saggio *Utilitarianism*²¹⁵ egli offre numerosi contributi alla tradizione benthamiana sciogliendo alcuni nodi teorici da lui considerati problematici. Primo fra tutti il calcolo dei piaceri, che per Mill diventa un calcolo non solo quantitativo ma soprattutto qualitativo. Anche la riflessione intorno al principio di utilità si arricchisce del tentativo di dimostrarne l'esistenza su base empirica. Infine, cruciale nella sua teoria, la posizione subordinata che viene data alla giustizia rispetto all'utilità, che diventa la base su cui costruire una nuova teoria dei diritti.

Utilitarianism rappresenta a tutti gli effetti una difesa dell'etica utilitarista dove Mill cerca di rispondere alle numerose obiezioni ricevute, riformulando tali tesi in maniera più chiara e dettagliata, in modo da evitare i fraintendimenti che secondo Mill spesso le avevano accompagnate.

²¹⁵ Mill (1861 (2003)).

Nel secondo capitolo Mill presenta la sua definizione di utilitarismo: « Utility, or The Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure. To give a clear view of the moral standard set up by the theory, much more requires to be said; in particular, what things it includes in the idea of pain and pleasure; and to what extent this is left an open question. But these supplementary explanations do not affect the theory of life on which this theory of morality is grounded - namely, that pleasure, and freedom from pain, are the only thing desirable as ends; and that all desirable things (which are as numerous in the utilitarian as in any other scheme) are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain. »²¹⁶.

Sono moralmente buone, secondo Mill, le azioni dirette ad un fine ben specifico, considerato desiderabile da tale teoria della vita: la promozione della felicità. Tuttavia, non tutte le azioni che mirano a promuovere la felicità o produrre dolore saranno automaticamente moralmente obbligatorie o vietate poiché: «We do not call anything wrong, unless we mean to imply

²¹⁶ Ibid., cit. p. 186.

that a person ought to be punished in some way or other for doing it; if not by law, by the opinion of his fellow creatures; if not by opinion, by the reproaches of his own conscience. »²¹⁷. In questo modo si definisce nettamente la differenza che corre tra il senso morale e il mero interesse personale.

L'utilitarismo di Mill sembra riferirsi ad azioni particolari in circostanze specifiche oppure a classi di azioni; per questo motivo c'è chi sostiene che la teoria di Mill incarni sia l'utilitarismo della regola sia quello dell'atto.²¹⁸

Approfondiremo in seguito tale distinzione; qui ci basti anticipare che a partire dalla metà del '900 in letteratura si diffonde la tendenza a suddividere le diverse formulazioni dell'utilitarismo in due grandi classi: l'utilitarismo della regola contrapposto a quello dell'atto. Secondo l'utilitarismo della regola un'azione è moralmente giustificata quando rispetta regole morali che, a loro volta, sono giudicate buone o cattive a seconda del grado di utilità che la loro generale osservanza produce. Il parametro di riferimento per valutare la bontà morale di un'azione è il rispetto della regola morale soggiacente e non l'azione stessa. In base all'utilitarismo dell'atto, invece, un'azione viene

²¹⁷ Ibid., cit. p. 222.

²¹⁸ West (2014).

considerata buona o cattiva nella misura in cui il suo compimento produce maggiori conseguenze positive rispetto ad azioni alternative.²¹⁹

Mill sembra abbracciare entrambe le posizioni nel momento in cui distingue due possibili forme di agire morale. Talora, per massimizzare la propria (e altrui) felicità, l'individuo deve calcolare le conseguenze della propria azione in rapporto alla situazione in cui si trova ad agire. In altri casi, invece, tale calcolo non è necessario poiché l'atto in questione è stato compiuto innumerevoli volte e le sue conseguenze sono dunque note; l'agente potrà fare affidamento su una regola d'azione che egli formula a partire dalla regolarità delle conseguenze di quell'atto.²²⁰

Una delle più frequenti obiezioni che vengono fatte a Mill sul punto riguarda l'impossibilità pratica di effettuare il calcolo delle conseguenze ogniqualvolta ci si trova a dover compiere un'azione, e optare poi per l'azione che produca il maggior grado di felicità per la comunità. A tale critica Mill risponde che nel corso della storia dell'uomo «mankind have been learning

²¹⁹ Fu Richard Brandt a coniare per primo le espressioni "utilitarismo dell'atto" e "utilitarismo della regola" per distinguere le due principali correnti dell'utilitarismo contemporaneo. Il suo intento era quello di elaborare un tipo di utilitarismo più raffinato rispetto al tradizionale utilitarismo benthamiano, maggiormente legato alle singole azioni e al calcolo matematico dell'utilità, che non andasse incontro alle dure critiche ad esso mosse dai filosofi. Brandt (1959).

²²⁰ Questa tesi viene ripresa e sviluppata a partire dagli scritti di suo padre, anch'egli filosofo e amico fraterno di Bentham. Mill J. (1869 (1982)), pp. 312-313.

by experience the tendencies of actions [...] Mankind must by this time have acquired positive beliefs as to the effects of some actions on their happiness; and the beliefs which have thus come down are the rules of morality for the multitude, and for the philosopher until he has succeeded in finding better»²²¹.

L'uomo non deve, quindi, calcolare la quantità di felicità prodotta prima di ogni singola azione ma può affidarsi, nella maggioranza dei casi, alle norme morali che sono regole di riferimento, formatesi nel corso dell'evoluzione dell'uomo nella società, sulla base delle quali è possibile compiere la scelta d'azione moralmente corretta in rapporto ad un caso concreto. Nel momento in cui vengono prese misure comunitarie al fine di insegnare tali regole e farle diventare effettive, allora esse acquisiscono una dimensione sociale che le rende più di semplici regole morali di riferimento per i singoli agenti nei diversi casi concreti.

Una delle più importanti e discusse novità che Mill introduce nella sua formulazione dell'utilitarismo è la differenziazione su base qualitativa dei piaceri. Se, infatti, per Bentham il calcolo utilitaristico era di tipo meramente quantitativo, secondo Mill è necessario catalogare i piaceri su base qualita-

²²¹ Mill J. (1861 (2003)), cit. p. 200.

tiva prima di andare ad operare tale calcolo. Sebbene entrambi **siano** almeno in parte edonisti, ossia seguaci della tesi secondo cui gli unici valori per le azioni fossero il piacere e il dolore, la maniera per calcolare l'ammontare complessivo di piacere e dolore in seguito ad una data azione è profondamente differente nei due autori. Non sono solo la durata e l'intensità i valori di riferimento poiché per Mill è necessario compiere uno studio più approfondito sui singoli piaceri e dolori, andandone ad indagare le caratteristiche intrinseche che permettono di classificarli sulla base di una gerarchia qualitativa.

«It is quite compatible with the principle of utility to recognize the fact, that some kinds of pleasure are more desirable and more valuable than others»²²². Mill si riferisce qui a quei piaceri che derivano da determinate azioni che solo l'uomo, in quanto animale superiore a tutti gli altri, è in grado di compiere. L'intelletto, la possibilità di provare emozioni e sentimenti morali e la capacità di utilizzare l'immaginazione sono alcune caratteristiche del nostro essere uomini che ci elevano nel regno animale e che ci permettono di poter sperimentare piaceri di qualità superiore rispetto a quelli che scaturiscono dalle funzioni biologiche semplici del nostro corpo. Non esiste uomo,

²²² Ibid., cit. p. 187.

secondo Mill, che rinunciarebbe a una qualsiasi di queste facoltà più alte, una volta avuto coscienza di esse.

Per scegliere tra due piaceri, per capire quale dei due sia qualitativamente superiore all'altro, è necessario affidarsi al giudizio di chi li ha potuti sperimentare entrambi: «the test of quality, and the rule for measuring it against quantity, being the preference felt by those who, in their opportunities of experience, to which must be added their habits of self-consciousness and self-observation, are best furnished with the means of comparison. »²²³.

Chiaramente, possono esistere differenze tra le preferenze di due o più individui competenti e, allo stesso modo, può succedere che uno stesso individuo cambi nel tempo la sua gerarchia di preferenze, ma ciò che rimane un punto fermo è la necessità di un riscontro empirico per creare tale gerarchia, primo fra tutti l'opinione della maggioranza che è la miglior prova a sostegno di una tesi generale circa il valore di differenti tipi di piacere.

²²³ Ibid., cit. p. 190. È importante notare che quando Mill parla di piaceri migliori di altri non si riferisce ad un'etica soggettivistica ma ad una classificazione oggettiva che solo chi ha potuto sperimentare tutti i tipi di piacere può stilare. Alcuni piaceri (quelli spirituali) sono sempre da preferire ad altri (quelli carnali).

Con l'introduzione dell'elemento qualitativo all'interno del calcolo della felicità la scelta d'azione per l'utilitarista sembra diventare ancora più complicata e, come nota Miller, lo stesso Mill non è preciso su come soppesare differenze qualitative e quantitative per compiere la decisione.²²⁴

Nel capitolo quarto di *Utilitarianism* Mill introduce un'altra importante novità rispetto al suo maestro: la possibilità di provare empiricamente che il principio di utilità, la felicità della maggioranza, è il solo e unico fine ultimo delle azioni dell'uomo.

Egli propone un nuovo modello di ragionamento capace di coniugare la verifica e l'osservazione a posteriori dei fenomeni (fisici ed umani) con il ragionamento a priori su di essi. Non si tratta di dedurre una conclusione intorno alla realtà partendo da premesse teoriche vere o false, quanto piuttosto di condurre un'analisi psicologica introspettiva che, assieme a postulati e principi primi, conduce alla dimostrazione dell'ipotesi di partenza.

Il suo argomento prende le mosse da una considerazione empirica intorno a ciò che ogni individuo desidera come fine delle proprie azioni. Dimostrare che la felicità può essere uno scopo che l'uomo si prefigge quando decide che azione compiere non è certamente difficile, basta osservare i fatti della realtà per averne evidenza, ciò che invece solleva problemi più complessi è

²²⁴ Rosen (2003).

dimostrare che la felicità è il solo fine ultimo di ogni azione nonostante spesso ci sembri di agire desiderando qualcos'altro di diverso da essa. Mill sostiene che se si analizza a fondo, in maniera appropriata, ciò che un individuo desidera nel momento in cui agisce l'unico vero desiderio che tale soggetto avrà sarà la propria felicità, nella misura in cui la ritiene raggiungibile. Qualsiasi altro desiderio egli abbia (il denaro, il potere, la virtù etc.), nonostante appaia come un fine in sé, sarà desiderato solo come una parte di tale felicità.

Esistono, quindi, desideri che diventano scopi dell'azione, sempre in associazione al desiderio di piacere o alla fuga dal dolore, in modo che l'uomo non potrà più sentirsi felice senza soddisfare anche questi altri desideri.

Il motivo per il quale, secondo Mill, noi stessi non ci accorgiamo che tali desideri sono, in realtà, solo parti di un più alto desiderio che è la felicità, è l'abitudine. Siamo, infatti, abituati ad agire perseguendo tali desideri in maniera ormai automatica e ciò ci impedisce di riconoscere qual è il motore di ogni nostra azione.

« We have now, then, an answer to the question, of what sort of proof the principle of utility is susceptible. If the opinion which I have now stated is psychologically true – if human nature is so constituted as to desire nothing which is not either a part of happiness or a means of happiness, we can have

no other proof, and we require no other, that these are the only things desirable. If so, happiness is the sole end of human action, and the promotion of it the test by which to judge of all human conduct; from whence it necessarily follows that it must be the criterion of morality, since a part is included in the whole. »²²⁵.

La domanda che ci si deve porre è se sia vero che ogni uomo non desidera altro che la propria felicità o l'assenza di dolore. Per rispondere, Mill farà riferimento alla realtà e all'osservazione che ognuno di noi può fare di essa. La prova che qualcosa è desiderabile come fine è che questo qualcosa sia desiderato come fine, allo stesso modo in cui la prova che qualcosa è visibile è che sia visto.²²⁶

Mill utilizza prove di tipo psicologico per costruire una sorta di ponte metaforico che colleghi fatti come il piacere e il dolore, desideri e avversioni a giudizi di valore su ciò che sia bene considerare come fine delle azioni.²²⁷ In

²²⁵ Mill J. (1861 (2003)), cit. p. 213.

²²⁶ Si è soliti considerare Mill naturalista proprio nel suo deciso rifiuto di qualsiasi conoscenza a priori di fatti oggettivi. Secondo Mill, la mente umana e qualsiasi altra cosa riguardi l'uomo non è parte di un mondo di cose "altro" ma fa parte del mondo naturale e per tale motivo tutta la conoscenza teoretica o etica dev'essere raggiunta mediante l'osservazione e l'esperienza.

²²⁷ « [...] we have evidently arrived at a question of fact and experience, dependent, like all similar questions, upon evidence. It can only be determined by practised self-consciousness and self-observation, assisted by observation of others. I believe that these sources of evidence, impartially consulted, will declare that desiring a thing and finding it pleasant, aversion to it and thinking of it as painful, are phenomena entirely inseparable, or rather two parts of the same phenomenon [...]. ». Mill J. (1861 (2003)), cit. p. 213.

altre parole, secondo Mill la prova del principio di utilità non è altro che la dimostrazione che la felicità, sopra qualsiasi altro desiderio dell'uomo, è ciò che viene desiderato. Come già detto, questo modello argomentativo vuole essere un nuovo modello di ragionamento che non muove soltanto da proposizioni vere tra le sue premesse ma attinge anche dall'osservazione dell'agire umano e dallo studio degli stati psicologici delle nostre menti.

Le tesi di Mill presentano molte debolezze, molti errori logici e sono state aspramente criticate dai suoi contemporanei e da chi si è occupato della stessa materia successivamente.²²⁸ Ad egli va però riconosciuto il merito di aver superato la netta distinzione esistente all'epoca tra le due grandi correnti filosofiche dell'empirismo e del romanticismo, riuscendo ad affrontare le questioni intorno all'etica da un punto di vista pratico, oltre che teorico.²²⁹

²²⁸ Per alcune note critiche rispetto alle tesi di Mill si veda Wall (1982).

²²⁹ Emblematica sul punto l'espressione coniata da Piergiorgio Donatelli riguardo l'utilitarismo di Mill: "utilitarismo romantico". Secondo questo nuovo orientamento le tesi utilitariste virano verso direzioni nuove rispetto alla formulazione datagli da Bentham, diventano più comprensibili e si collocano in un più ampio quadro filosofico empirista recuperato proprio da Mill. Donatelli (2007), p. 15.

3.2.3. Henry Sidgwick

Il terzo grande padre dell'Utilitarismo classico è Henry Sidgwick. Contemporaneo di Mill, Sidgwick trae la sua ispirazione filosofica soprattutto da Bentham e da Mill, ma porta l'etica utilitarista ad altissimi livelli di sofisticazione tanto che ancora oggi è considerato uno dei più importanti filosofi morali di tutti i tempi.

L'opera principale di Sidgwick, *The Methods of Ethics*²³⁰ è una delle pietre miliari del pensiero utilitarista sia per il suo contenuto teorico, sia perché ha fornito un modello generale di riferimento circa come condurre la riflessione etica.

Questo saggio viene pubblicato in un momento storico in cui l'Utilitarismo è messo a dura prova dalle numerose critiche rivolte alle tesi di Mill e si prefigge lo scopo di ridare credito a questa dottrina morale perfezionandone l'assetto concettuale.

Preliminare alla sua concezione dell'utilitarismo è la sua concezione dell'etica e, in particolare, del metodo dell'etica. Ispirandosi ad Aristotele ed alla tradizione filosofica greca, Sidgwick sostiene che l'etica, al pari della

²³⁰ Sidgwick (1874 (1907)).

scienza, debba mirare ad essere sistematica e precisa. Prima ancora di dimostrare che l'utilitarismo è l'unica etica normativa corretta, il filosofo vuole concentrarsi sul metodo che dovrebbe caratterizzare la ricerca filosofica.

«I have thought that the predominance in the minds of moralists of a desire to edify has impeded the real progress of ethical science: and that this would be benefited by an application to it of the same disinterested curiosity to which we chiefly owe the great discoveries of physics. It is in this spirit that I have endeavoured to compose the present work: and with this view I have desired to concentrate the reader's attention, from first to last, not on the practical results to which our methods lead, but on the methods themselves. I have wished to put aside temporarily the urgent need which we all feel of finding and adopting the true method of determining what we ought to do; and to consider simply what conclusions will be rationally reached if we start with certain ethical premises, and with what degree of certainty and precision. »²³¹.

Lo scopo dell'indagine filosofica in campo etico, secondo Sidgwick, sono i "metodi" dell'etica intesi come i procedimenti razionali mediante i quali è possibile determinare cosa devono fare gli esseri umani, cosa è bene per loro oppure a cosa devono mirare con le loro azioni. Questi procedimenti non

²³¹ Ibid., cit. p. vi.

devono necessariamente essere dei processi gradualisti di apprendimento poiché la correttezza di alcune azioni può essere auto evidente e questa auto evidenza costituirebbe già un metodo.

Accanto alla normatività dell'etica è necessario prendere atto che nell'uomo esistono motivazioni irrazionali all'azione che sono in conflitto con le conoscenze. I desideri non razionali suscitano stati d'animo e volontà che possono essere modificati da nuove conoscenze sui mezzi idonei per raggiungere i fini desiderati o da conoscenze ulteriori sulle conseguenze probabili delle azioni prospettate, che possono dare origine a nuovi desideri e nuove avversioni. Il conflitto della ragion pratica con i desideri irrazionali è un fatto indubitabile dell'esperienza umana anche quando si prenda in considerazione come fine ultimo solo la felicità individuale, ossia il piacere in un'ottica utilitarista.

L'etica è per Sidgwick un ambito del sapere di tipo pratico: la ricerca intorno alla soggettività dell'agente è importante nella misura in cui può servire a rispondere al più importante quesito circa come si debba agire, cosa sia giusto fare.

I tre metodi dell'etica individuati dal filosofo sono l'egoismo edonistico, l'intuizionismo o morale di senso comune e l'utilitarismo o edonismo universale. È in particolare a quest'ultimo che Sidgwick dedica la maggior parte della sua riflessione e, allo stesso modo, intendo fare io in questa sede.

Già all'epoca del filosofo il termine "utilitarismo" era usato per riferirsi a posizioni filosofiche anche molto differenti tra loro, motivo che spinge Sidgwick ad iniziare la trattazione sul punto fornendo la sua definizione di utilitarismo (o edonismo universale), ossia la teoria secondo cui la condotta oggettivamente giusta «is that which produce the greatest amount of happiness on the whole. »²³².

L'utilitarismo è, secondo Sidgwick, la dottrina morale più importante, l'unica a cui riferirsi per risolvere i conflitti che si creano tra valori o tra regole e che non possono trovare soluzione con un semplice affidamento alle intuizioni. Calate nei contesti concreti le regole morali di senso comune, quelle intuitive, secondo Sidgwick, possono risultare spesso vaghe e necessitano di una dottrina più rigorosa che le integri laddove sono carenti di criteri applicativi.²³³

Sul piano generale, poi, l'interpretazione assoluta di tali regole spesso appare contro intuitiva e, anche in questo caso, è necessario un criterio di riferimento che ci fornisca giustificazioni valide per ogni eccezione riscontrata.

²³² Ibid., cit. p. 411.

²³³ Secondo Sidgwick, è possibile affermare che c'è un certo grado di coincidenza tra utilitarismo e morale di senso comune. Egli è convinto, infatti, che ci sia una base generalmente utilitarista nella moralità di senso comune e che si può parlare di una "concordanza" tra i due in diversi sensi e per diversi motivi. Per un'analisi approfondita sul punto si veda Pellegrino (2006).

L'utilitarismo è la dottrina morale che risolve entrambi questi problemi, sia sul piano pratico che su quello teorico.

Sidgwick conduce un'analisi approfondita di molte tesi degli utilitaristi che lo avevano preceduto, sviscerando e chiarendo parecchi nodi problematici. Uno di questi è la portata del bacino di riferimento del principio di utilità. Cosa si deve intendere quando l'utilitarista afferma che è corretta l'azione che produce la quantità maggiore di felicità, di utilità, per il maggior numero di individui? Di che utilità si tratta? Un'utilità "generale" o una media delle varie utilità generabili?

Sidgwick, per primo, si chiede quali siano le implicazioni dell'utilitarismo con riguardo alla dimensione della popolazione coinvolta. Fino a quel momento, infatti, era opinione comune che l'utilitarismo prescrivesse di massimizzare la felicità media della popolazione senza tuttavia interrogarsi circa cosa sarebbe successo se si fossero aggiunti nuovi membri a tale popolazione. Le loro vite, infatti, avrebbero aumentato il livello totale di felicità anche se la felicità media all'interno della nuova popolazione fosse minore di quella originale.²³⁴

La questione, come nota lo stesso filosofo, non è puramente accademica, poiché la vaghezza del calcolo edonistico finisce spesso per lasciarci incapaci

²³⁴ Si tratta della stessa questione a cui accenna Derek Parfit in epoca contemporanea nel suo saggio *Reasons and Persons* (1984).

di distinguere le differenze quantitative che si creano tra una o più distribuzioni della quantità di felicità, anche se tali differenze sono in realtà ben presenti. L'utilitarismo tuttavia sostiene la necessità di essere imparziali di fronte alle varie situazioni distributive della quantità di felicità, e perciò, afferma Sidgwick: «we have to supplement the principle of seeking the greatest happiness on the whole by some principle of Just or Right distribution of this happiness. The principle which most Utilitarians have either tacitly or expressly adopted is that of pure equality - as given in Bentham's formula, "everybody to count for one, and nobody for more than one". And this principle seems the only one which does not need a special justification; for, as we saw, it must be reasonable to treat any one man in the same way as any other, if there be no reason apparent for treating him differently. »²³⁵.

Questo passaggio, oltre a sollevare numerose questioni²³⁶ in parte lasciate irrisolte dal filosofo, pone le fondamenta per un filone di discussione che

²³⁵ Sidgwick (1874 (1907)), cit. pp. 416-417.

²³⁶ Molti autori proprio in questa mancanza di separatezza tra le persone individuano uno dei principali punti deboli dell'utilitarismo. Celebre tra le tante critiche quella di Sen e Williams, i quali affermano che «l'utilitarismo vede le persone come localizzazione delle loro rispettive utilità, come i luoghi in cui risiedono attività del tipo del desiderare, e provare piacere e dolore. Una volta considerata l'utilità della persona, l'utilitarismo non ha più nessun diretto interesse a qualsiasi informazione su di essa. [...] i giudizi sullo stato di cose, condotta, istituzioni, ecc. sono tutti basati esclusivamente su totali di utilità e disutilità generale. In questo schema le persone non contano più dei singoli serbatoi di petrolio nell'analisi del consumo nazionale di petrolio.» Sen & Williams (1990), cit. p.9.

vedrà una larga diffusione durante tutto il corso del XX Secolo. Con la nascita del cosiddetto Welfare State, infatti, diventerà cruciale riflettere su come costituire il bacino di individui a cui riferirsi per decidere quando un'azione debba essere considerata corretta e la nozione di Utilitarismo di Sidgwick sarà uno dei riferimenti teorici più importanti.²³⁷

3.3.L'utilitarismo contemporaneo

Con Sidgwick si chiude il periodo dell'utilitarismo classico e prende avvio una nuova fase per questa dottrina morale, fatta di numerose critiche e altrettanto numerosi tentativi di difesa. L'utilitarismo diventa uno degli oggetti di riflessione filosofica più discusso e viene così tanto ripensato da vedersi frammentato in una galassia di sottoposizioni teoriche, spesso anche molto divergenti tra loro. Per fare ordine in questa galassia di correnti, la classificazione più comune che si utilizza in letteratura è quella che vede opporsi due grandi famiglie, da un lato l'utilitarismo dell'atto e dall'altro l'utilitarismo della regola.

²³⁷ Sempre Sen e Williams rilevano come l'utilitarismo sia «una sorta di consequenzialismo welfarista, quella particolare forma di esso che richiede semplicemente di sommare benessere, o utilità, individuali per valutare le conseguenze, una proprietà che talvolta è stata denominata ordinamento-somma.» Ibid., cit. p. 8.

Tale distinzione, sconosciuta agli utilitaristi classici, è una tappa molto importante della storia dell'utilitarismo e si fa formalmente risalire al filosofo Richard Brandt che nel suo saggio *Ethical Theory* del 1959 fornisce una definizione di queste due correnti e pone le basi per il dibattito che si svilupperà negli anni immediatamente successivi.²³⁸

3.3.1. Utilitarismo dell'atto e della regola

L'utilitarismo dell'atto calcola le conseguenze di un particolare atto preso separatamente dagli altri, mentre l'utilitarismo della regola calcola le conseguenze dell'applicazione di una norma, cioè l'effetto che si produrrebbe se tutti gli uomini compissero un certo atto.²³⁹

Esistono due sottovarietà dell'utilitarismo della regola: si è soliti infatti distinguere tra regole "reali" e "ideali". Un utilitarismo delle norme ideali giustifica, in base alle conseguenze, la scelta di un codice di norme da adottare,

²³⁸ Brandt (1959), cap. 15.

²³⁹ «L'utilitarismo dell'atto va contrapposto all'utilitarismo della regola. Per l'utilitarismo dell'atto la correttezza o la non correttezza di un'azione deve essere giudicata in base alle conseguenze, buone o cattive, dell'azione stessa. Per l'utilitarismo della regola la correttezza o la non correttezza di un'azione deve essere giudicata in base alla bontà o alla cattiveria delle conseguenze di una regola per cui tutti dovrebbero eseguire l'azione in circostanze simili.». Smart & Williams (1985), cit. p. 40.

l'utilitarismo delle norme reali afferma l'utilità di quelle norme diffuse ed accettate dalla società, dalla morale di senso comune.²⁴⁰

3.3.1.1.L'utilitarismo dell'atto

L'utilitarismo dell'atto, nonostante sia la prima e meno raffinata versione della teoria utilitarista, è spesso considerato come l'interpretazione più immediata e corretta delle tesi utilitariste. Se il nostro scopo dev'essere sempre quello di produrre le conseguenze maggiormente desiderabili, allora sembra l'ipotesi più plausibile quella di valutare per ogni singola azione le conseguenze che ci aspettiamo da essa e, solo successivamente, compiere la scelta verso l'azione utilitaristicamente corretta.

Vediamo ora alcuni argomenti utilizzati in sostegno dell'utilitarismo dell'atto.

(1) Risolve i conflitti fra interessi.

È noto che la funzione principale della morale dev'essere quella di risolvere i conflitti fra interessi di due o più individui ed in particolare stabilire fino a che punto sia giustificato che un soggetto aumenti il suo benessere, il suo piacere, la sua felicità, diminuendo quelli altrui.

²⁴⁰ In riferimento alla distinzione tra regole ideali e reali Cfr. Ibid., pp. 40-43 e Cremaschi (2005), pp. 149-153.

Per risolvere tali conflitti, gli utilitaristi dell'atto prescrivono la seguente strategia: la forza della pretesa di un soggetto all'incremento del suo benessere deve essere proporzionale alla grandezza dei cambiamenti che ciò provocherà negli altri soggetti coinvolti in questo caso particolare. Se il conflitto è, quindi, fra due soli individui e il primo ha una pretesa di aumento del suo benessere che provocherà solo una minore diminuzione del benessere dell'altro, allora la sua pretesa avrà un maggiore peso morale nella risoluzione della lite. Questo modo per risolvere il conflitto equivale alla massimizzazione della quantità totale di benessere e fa sì che non venga scelta mai un'opzione le cui conseguenze genererebbero meno benessere di quelle generate dall'altra.

L'imperativo morale di rispettare gli interessi degli individui viene così recepito dal principio della massimizzazione del benessere generale proprio dell'utilitarismo dell'atto.

(2) Il valore di uno stato di cose.

Il secondo argomento utilizzato a supporto dell'utilitarismo dell'atto concentra la sua attenzione sugli stati di cose piuttosto che sui soggetti che agiscono o che subiscono le conseguenze dell'azione, affermando che ci sono stati di cose migliori di altri.

Accanto a questa tesi generale e, forse, piuttosto scontata, si fa riferimento ad altre due tesi più specifiche: (T1) il valore di uno stato di cose è determinato soltanto dal benessere che contiene; (T2) il valore di uno stato di cose è determinato soltanto dalla quantità totale di valore che contiene.

Combinare assieme queste due tesi portano ad affermare che (T3) il valore di uno stato di cose è determinato soltanto dalla quantità totale di benessere che contiene.

Serve, tuttavia, un'ulteriore premessa che chiarisca il modo in cui il valore di ogni azione dipende dalle sue conseguenze. Tale argomento è fornito dalla tesi consequenzialista secondo cui (T4) un atto è moralmente giustificato se e solo se le sue conseguenze sono migliori di quelle prodotte da qualsiasi altro atto che l'agente poteva compiere.

(T1) e (T2), insieme a (T4), costituiscono il secondo più importante argomento utilizzato per giustificare l'utilitarismo dell'atto.

Sebbene queste due strategie argomentative abbiano molto in comune, esse hanno anche una profonda differenza. La prima pone al centro dell'attenzione gli interessi degli individui e considera la risoluzione dei conflitti che possono sorgere fra interessi di diversi individui la principale funzione della morale. Il concetto di massimizzazione, in questo caso, entra in gioco in un

secondo momento. Se, infatti, il criterio di riferimento per soppesare le diverse pretese in conflitto si modifica, l'effetto potrebbe non essere la massimizzazione del benessere.²⁴¹

La seconda strategia, al contrario, considera compito primario della morale promuovere gli stati di cose dotati del valore maggiore, ponendo la massimizzazione generale al centro del suo argomento. Gli individui e i loro interessi, in questo caso, subentrano solo successivamente e, a volte, accidentalmente. Quando si modifica il criterio che regola l'attribuzione di valore ai diversi stati di cose, non ne deriva alcun cambiamento nella massimizzazione del benessere dei singoli individui poiché il focus principale resta la massimizzazione dell'utilità generale.²⁴²

Se da un lato l'utilitarismo dell'atto ci permette di avere un criterio stabile di riferimento per poter decidere sempre quali azioni siano giuste e quali sbagliate, sia ad un livello privato di conflitto tra due o più agenti sia ad un livello superiore per valutare le scelte del legislatore, dall'altro lato esso è anche bersaglio di numerose critiche.

(1) L'impraticabilità

²⁴¹ Questo percorso argomentativo ha trovato da sempre maggior seguito in letteratura. Cfr. Bentham (1789 (1996)), Hare (1989), Singer (1989)

²⁴² Dato il suo alto grado di impersonalità, questa strategia trova poco seguito in letteratura. Un suo sostenitore può essere considerato Sidgwick nell'affermare che il punto di vista morale è il punto di vista dell'Universo e che «[...] it is evident to me that as a rational being I am bound to aim at good generally [...] not merely at a particular part of it.» Sidgwick (1874 (1907)), cit. p. 382.

La prima obiezione che viene mossa all'utilitarismo dell'atto riguarda la difficoltà che esso comporterebbe nel dover valutare le conseguenze di ogni possibile azione in ogni singola situazione. Secondo chi avanza questa critica, infatti, è assolutamente impensabile che un individuo effettui, ogni volta che agisce, una valutazione così complessa, soprattutto per la difficoltà di prevedere tutte le possibili conseguenze di ciascuna azione che potrebbe essere compiuta.²⁴³

Siccome l'utilitarismo dell'atto afferma che il valore morale di un'azione, la sua correttezza o meno, dipende da tutte le sue conseguenze, di qualsiasi tipo e in qualsiasi tempo, e poiché molti degli effetti provocati dalle azioni sono dall'uomo spesso impossibili da prevedere, allora sembra che tale tesi sia troppo ambiziosa.²⁴⁴

(2) Gli effetti negativi

Andando oltre la mera impraticabilità, c'è chi si concentra sulle gravi conseguenze che l'applicazione sistematica dell'utilitarismo dell'atto avrebbe sulle scelte d'azione quotidiane e su quelle di ordine più elevato. Se, infatti, si abbandonasse la morale di senso comune a cui al giorno d'oggi ci appelliamo

²⁴³ Il primo a sollevare la questione è Mill come già discusso precedentemente.

²⁴⁴ Per un'analisi approfondita di questo argomento contro l'utilitarismo dell'atto si veda Lenman (2000).

per compiere le nostre scelte -che nella maggioranza dei casi è piuttosto lontana dalla logica utilitarista- per applicare con costanza, ogni volta che ci troviamo davanti ad una scelta d'azione, i criteri dettati dall'utilitarismo dell'atto, ci sarebbero da un lato pesanti ripercussioni in termini di maggior impiego di tempo per decidere²⁴⁵ e, dall'altro, un aumento dei comportamenti di tipo egoistico dettati dal fatto che, in casi dubbi, dove le conseguenze non sarebbe ben identificate, la tendenza naturale dell'uomo sarebbe quella di perseguire l'azione per sé più favorevole.

A tali conseguenze immediate, seguirebbe il collasso di un sistema generale di regole sociali in senso lato, basato sulla prevedibilità dei comportamenti altrui, poiché ognuno farebbe di ogni scelta d'azione una nuova opportunità di massimizzare l'utilità, a volte anche in completo disaccordo con le decisioni passate. Le più importanti virtù sociali, come l'onestà e la lealtà, potrebbero inoltre essere pregiudicate, laddove le direttive d'azione generalmente ricavate da questi principi risultassero incompatibili con quelle derivanti dal calcolo dell'utilità.²⁴⁶

²⁴⁵ Si veda Railton (1984).

²⁴⁶ Si veda Shaw (1999), pp. 146 e ss.

Un quadro siffatto sarebbe un totale fallimento per qualsiasi dottrina morale ma, in particolare, per l'utilitarismo dell'atto che, invece, si prefigge lo scopo di massimizzare il benessere generale.²⁴⁷

(3) Le implicazioni immorali

Secondo altri critici, ci sarebbero molti casi pratici in cui il corso d'azione indicato dall'utilitarismo dell'atto porterebbe a conseguenze del tutto inaccettabili, o perché profondamente in contrasto con ciò che prescrive la morale di senso comune o perché semplicemente impossibili da ottenere in base alle conoscenze di cui disponiamo. Secondo tali critici questa dottrina morale, non riuscendo ad adattarsi ad alcuni importanti e non trascurabili aspetti della morale di senso comune, o addirittura ponendosi in forte contraddizione con essa, non riesce in alcun modo a trovare argomenti che ne sostengano la correttezza.

Un famoso passo di W.D. Ross mette in luce la questione: «Suppose [...] that the fulfillment of a promise to 'A' would produce 1000 units of good for him, but that by doing some other act I could produce 1001 units of good for 'B', to whom I have made no promise [...] We should, I fancy, hold that only a

²⁴⁷ Parfit (1984), pp. 27-28 e 40-41.

much greater disparity of value between the total consequences would justify us in failing to discharge our prima facie duty to 'A'. After all, a promise is a promise, and is not to be treated so lightly as the theory we are examining would imply.»²⁴⁸. La morale non è, secondo Ross e chi avanza questa obiezione, solo una questione di massimizzazione del benessere generale, ma richiede di tenere in conto anche altri aspetti che l'utilitarismo dell'atto non considera nella sua strategia operativa.

Inoltre, l'utilitarismo dell'atto sembra adottare un criterio di scelta che non tratta in maniera equa i soggetti coinvolti. Scanlon, qui, ci fornisce un caso esemplificativo: «Suppose Jones has suffered an accident in the transmitter room of a television station. Electrical equipment has fallen on his arm, and we cannot rescue him without turning off the transmitter for fifteen minutes. A World Cup match is in progress, watched by many people, and it will not be over for an hour. Jones's injury will not get any worse if we wait, but his hand has been mashed and he is receiving extremely painful electrical shocks.»²⁴⁹.

²⁴⁸ Ross (1930), cit. pp. 34-35.

²⁴⁹ Scanlon (1998), cit. p. 235.

Questo argomento ha facilmente fatto sì che si potessero immaginare una serie potenzialmente infinita di casi simili che mettersero in luce come sia evidente e, allo stesso tempo, inaccettabile che l'utilitarismo dell'atto non bilanci correttamente le conseguenze attese alla luce delle condizioni particolari dei soggetti coinvolti.²⁵⁰

L'ultimo, e forse più pregnante, aspetto problematico riguarda le implicazioni in termini di sacrifici individuali che verrebbero a pesare in capo a chi decida di seguire puntualmente le prescrizioni dell'utilitarismo dell'atto, in particolare la tesi dell'imparzialità verso i diversi interessi in campo. Ad esempio, in base all'utilitarismo dell'atto sussisterebbe un obbligo morale in capo alla popolazione benestante di donare tutto il denaro che supera il proprio fabbisogno alle missioni umanitarie che combattono la povertà e la fame nel Terzo Mondo.

Esempi come questo vengono utilizzati sia dai sostenitori dell'utilitarismo dell'atto sia da chi si pone in contrasto con esso per due scopi diametralmente opposti. I primi sostengono che, proprio sulla base dell'obbligo morale di promuovere il benessere generale, ogni individuo ha l'obbligo di do-

²⁵⁰ Emblematica sul punto l'affermazione di Rawls: « [act utilitarianism] does not take seriously the distinction between persons» in Rawls (1978), cit. p. 27.

nare più denaro di quello che comunemente si pensa sia dovuto, in particolare ognuno dovrebbe donare tutto quello che guadagna e che non è necessario al proprio sostentamento.²⁵¹

I critici dell'utilitarismo dell'atto, invece, utilizzano esempi di questo tipo per dimostrare che l'utilitarismo dell'atto è una dottrina morale inaccettabile, poiché in molti casi entra in conflitto con la morale comune, in base alla quale l'uomo si sente maggiormente obbligato nei confronti di chi ha con lui un qualche tipo di relazione affettiva.²⁵²

3.3.1.2. L'utilitarismo della regola

Rimanendo all'interno della famiglia di teorie utilitariste, per cercare di risolvere almeno alcune delle numerose obiezioni mosse all'utilitarismo

²⁵¹ Promotore di tale argomento è Peter Singer, noto utilitarista contemporaneo, che per primo sviluppò la tesi secondo cui sarebbe un dovere morale di tutto il mondo occidentale utilizzare la quantità eccedente del proprio denaro per occuparsi dei gravi problemi che affliggono il Terzo Mondo. La riflessione che muove le tesi del filosofo australiano sul punto riguarda la differenza solo percepita ma non sostanziale tra il dovere morale che sentiamo di avere nei confronti di un altro individuo che soffre e che possiamo vedere o toccare e il dovere che, invece, non sentiamo di avere verso chi soffre allo stesso modo ma vive lontano da noi. Secondo Singer, indipendentemente da dove si trovino i soggetti che soffrono e dalla nostra possibilità di avere percezione diretta delle loro sofferenze, è nostro dovere morale aiutarli. Singer (1972).

²⁵² Uno dei più noti critici contemporanei dell'utilitarismo è Bernard Williams. Smart & Williams (1985).

dell'atto, l'alternativa più nota e discussa è rappresentata dall'utilitarismo della regola.

David Lyons definisce l'utilitarismo della regola come «the theory according to which the rightness or wrongness of particular acts can (or must) be determined by reference to a set of rules having some utilitarian defense, justification, or derivation. »²⁵³.

Un'azione è moralmente giustificata se (a) costituisce l'adempimento di una o più regole morali appartenenti a un codice morale; (b) l'osservanza di tali regole garantisce una quantità maggiore di benessere rispetto all'osservanza di qualsiasi altra regola morale.

A differenza di quanto prescritto dagli utilitaristi dell'atto, secondo l'utilitarismo della regola il principio di utilità deve essere utilizzato come criterio per valutare la correttezza delle regole e non di ogni singola azione poiché saranno le regole e le conseguenze da loro prodotte il perno della teoria.

Consideriamo alcuni argomenti a favore di questa posizione:

(1) Maggiore fedeltà al principio di utilità.

Uno dei più diffusi argomenti utilizzati a sostegno dell'utilitarismo della regola è quello secondo cui un sistema morale che stabilisca la correttezza delle azioni non sulla base di una valutazione caso per caso ma sulla base di

²⁵³ Lyons (1978), cit. p. 11.

un insieme di regole morali, già previamente valutato in conformità col principio di utilità, è un sistema che permette il raggiungimento di un grado più elevato di benessere, dimostrandosi quindi migliore proprio da un punto di vista utilitaristico.

Poniamo il semplice caso di due segnali stradali, quello di “stop” e quello di “dare la precedenza”. Il primo vieta all’automobilista di attraversare un incrocio senza fermarsi, anche se non ci sono altri mezzi che lo occupano e, quindi, non ci sarebbe un reale pericolo nel continuare la marcia senza fermarsi. Il secondo segnale stradale, invece, permette all’automobilista di attraversare l’incrocio solo nel caso in cui lo veda libero e, quindi, valuti che non ci sia pericolo per sé o per qualcun altro. La differenza fondamentale tra i due segnali sta nel grado di discrezionalità che è lasciata all’automobilista. Allo stesso modo possiamo pensare al segnale di stop come ad un esempio di strategia utilitaristica della regola. Esso, infatti, ordina al guidatore di fermarsi senza permettergli di calcolare se questa sarebbe l’azione migliore da compiere. Il segnale di dare la precedenza, invece, dà più libertà d’azione al guidatore, che sarà libero di valutare quando fermarsi e quando proseguire senza pericolo. Questo approccio, tipico degli utilitaristi dell’atto, eviterebbe un’eventuale perdita di utilità ogni volta che un automobilista sarà costretto a fermarsi davanti allo stop senza che ci sia pericolo per altri soggetti. Siccome, tuttavia, spesso l’uomo alla guida è disattento non è possibile fare

affidamento sulla sua capacità di valutare correttamente le situazioni di pericolo, aumentando il rischio di incidenti. Per queste ragioni, gli utilitaristi della regola sostengono l'uso dei segnali di stop e di altre regole non discrezionali che garantirebbero una maggiore utilità poiché la quantità totale di disutilità che esse eviterebbero (incidenti evitati) alla fine sarebbe maggiore di quella che creerebbero (fermate non necessarie).

Da questo esempio gli utilitaristi della regola traggono la loro tesi generale secondo cui la conoscenza che abbiamo del comportamento umano mostra che ci sono molti casi in cui regole generali tendono a promuovere effetti migliori di quelli che verrebbero prodotto semplicemente dicendo alle persone di comportarsi come meglio ritengono in ogni singolo caso.

Sempre sulla stessa linea argomentativa, troviamo chi sostiene che una società regolata dal principio di utilità applicato caso per caso, così come vuole l'utilitarismo dell'atto, ossia una società in cui, ad esempio, sia lecito infrangere le promesse fatte ogniqualvolta questo porti a conseguenze migliori in termini di utilità generale prodotta, sarebbe una società in cui gli individui «have much less incentive to plan their future activities on the expectation

that promises made to them would be kept [...] and to perform useful services for people on the mere basis of promised future reward, without any immediate compensation.»²⁵⁴.

Il problema di questo tipo di argomentazione è che esso critica l'immagine di una società ideale in cui tutti i suoi componenti hanno internalizzato il principio generale utilitaristico e si comportano sulla base di esso, valutando caso per caso le conseguenze attese e la scelta d'azione migliore, senza tuttavia dimostrare che una società interamente costituita da soggetti che agiscono sulla base di uno stesso codice morale condiviso sia da considerarsi migliore. Sembra, infatti, del tutto irrealistico pensare che tutti gli individui di una stessa società condividano le stesse regole morali generali e questa considerazione farebbe cadere tutto l'impianto argomentativo degli utilitaristi della regola.

(2) Si avvicina maggiormente al senso morale comune.

Un'altra linea argomentativa a supporto dell'utilitarismo della regola mette in luce come esso sia immune ad una delle più incisive critiche mosse al suo principale avversario, ossia quella secondo cui l'utilitarismo dell'atto sarebbe una dottrina morale troppo esigente.

²⁵⁴ Harsanyi (1977), cit. p. 37.

Se si pensa all'obbligazione che grava sull'agente secondo l'utilitarismo dell'atto, di agire secondo un criterio di totale imparzialità verso qualsiasi altro individuo, indipendentemente dall'esistenza di un legame parentale o affettivo, ciò sembra allontanarsi molto dal senso morale comune e dalle intuizioni morali che ci caratterizzano in quanto esseri umani. Questa degenerazione dell'utilitarismo dell'atto viene evitata dagli utilitaristi della regola che, pur rispettando il principio generale di imparzialità proprio della teoria utilitarista, sono giustificati nel tenere comportamenti parziali in alcuni specifici casi in linea con il comportamento morale intuitivo di ognuno di noi. Questo farebbe dell'utilitarismo della regola la migliore interpretazione delle tesi generali utilitariste.

In che modo l'utilitarismo della regola riesce a fare tutto questo? Ad essere allo stesso tempo una dottrina morale imparziale e a prescrivere comportamenti di tipo parziale verso i propri familiari, i propri amici e tutti i soggetti con cui si instaurano legami affettivi particolari?

Brad Hooker ci offre un argomento in tal senso. Egli distingue due differenti contesti in cui entrano in gioco parzialità e imparzialità. Uno riguarda la giustificazione delle regole morali e l'altro la loro applicazione.

Hooker sostiene che la giustificazione delle regole morali debba essere strettamente imparziale. Quando ci interroghiamo sulla possibilità di seguire una

determinata regola, è fondamentale considerare il suo impatto su tutti i soggetti coinvolti e soppesare in maniera equa gli interessi di tutti.

Il secondo contesto, invece, riguarda il contenuto delle regole morali e il modo in cui esse vengono applicate ai casi concreti. Gli utilitaristi della regola sostengono che un codice morale utilitaristico debba consentire un margine di discrezionalità quando si tratta di determinare l'azione conforme alla morale. Ad esempio, basta considerare la regola morale che obbliga i genitori ad avere cura dei loro figli. Questa regola ha un contenuto sicuramente parziale perché non solo permette ma addirittura prescrive ai genitori di dedicare più tempo, più energie e tutte le loro risorse alla cura dei propri figli, più di quanto non accada per altri soggetti. Tuttavia, questa stessa regola può essere giustificata in maniera del tutto imparziale. Prendersi cura dei figli è un'attività impegnativa poiché i bambini hanno bisogno di un'attenzione particolare da parte degli adulti per sviluppare correttamente le proprie caratteristiche fisiche, emozionali e cognitive. Inoltre, i bisogni dei bambini cambiano velocemente e l'unico modo per soddisfarli in ogni momento della loro crescita è conoscerli a fondo e seguirli da vicino. Per queste ragioni, al fine di promuovere il benessere di ogni bambino, è necessario che determinati genitori (o figure dedicate all'assistenza dei bambini) si concentrino solamente nella loro attività di cura di determinati figli piuttosto che

provare ad assisterli tutti. È quindi possibile concludere che possiamo massimizzare il benessere generale dei bambini affidandone la cura a specifiche figure, ad esempio i genitori, verso i quali l'utilitarismo della regola permette comportamenti parziali senza tuttavia perdere il principio generale di imparzialità che sottende alla giustificazione della regola stessa.²⁵⁵

L'utilitarismo della regola, così come l'utilitarismo dell'atto, è stato oggetto di numerose critiche che possiamo suddividere in due gruppi principali.

(1) Il collasso nell'utilitarismo dell'atto

Un primo gruppo di critici sostiene che l'utilitarismo della regola finisca per collassare nell'utilitarismo dell'atto, ossia che in realtà il contenuto di questa dottrina morale non sia affatto diverso da quello della sua principale dottrina avversaria.

Per comprendere tale critica possiamo ricorrere ad un esempio. Si pensi alla tesi di tipo deontologico secondo cui mentire è sempre moralmente sbagliato. Molti considerano tale tesi ingiustificata poiché essa non tiene in considerazione le specifiche circostanze in cui ci si potrebbe trovare, e preferi-

²⁵⁵ Hooker (2000), pp. 4-31. Lo stesso argomento può essere usato per giustificare in maniera imparziali l'esistenza di regole e pratiche sociali che siano, invece, parziali. Ad esempio, le maestre hanno specifici doveri verso gli alunni della propria classe e non verso tutti gli alunni, oppure ancora i pubblici ufficiali che hanno l'obbligo di comportarsi in maniera parziale verso i cittadini della propria giurisdizione.

scono riformularla nel modo seguente: “mentire è sempre moralmente sbagliato a meno che non ci si trovi in speciali circostanze”. Tali “speciali circostanze” per un utilitarista sarebbero quei casi in cui mentendo si genererebbe una quantità maggiore di benessere rispetto a quanta ne verrebbe prodotta dicendo la verità. Supponiamo ora che un utilitarista della regola adotti questo approccio e si riferisca ad un codice morale che contenga una lista di regole di questo tipo, tutte formulate con la stessa costruzione “fai (o non fai) X a meno che non fare (o fare) X massimizzi l’utilità”. In questo modo è facile vedere l’enorme somiglianza che c’è tra questo modo di esplicitare le tesi dell’utilitarismo della regola e ciò che prescrive di fare l’utilitarismo dell’atto, ossia “fai qualsiasi azione massimizzi l’utilità”. Le due regole giungono ad avere il medesimo contenuto.²⁵⁶

(2) L’incoerenza intrinseca

Un secondo gruppo di argomenti mossi contro l’utilitarismo della regola sostiene l’incoerenza intrinseca di questa dottrina morale. Tale incoerenza deriverebbe dal fatto di considerare moralmente buono un atto anche se questo stesso atto non massimizza l’utilità generale attesa. La tesi secondo cui obiettivo ultimo e indefettibile dell’utilitarismo della regola è massimizzare

²⁵⁶ Uno dei più importanti fautori di tale filone di critiche all’utilitarismo della regola è Lyons (1978).

l'utilità generale fa da premessa a questa critica. Sembra essere incoerente la pretesa di porre il principio di utilità come cardine della dottrina e, allo stesso tempo, prescrivere atti che, invece, non rispettano tale principio.²⁵⁷ Se, infatti, massimizzare l'utilità è il fine ultimo di ogni azione, allora davanti ad una scelta tra due possibili corsi d'azione, uno che soddisfi il codice morale di riferimento e uno che violi tale codice massimizzando tuttavia l'utilità generale, l'azione prescritta dovrebbe essere la seconda e non la prima, come invece sostengono gli utilitaristi della regola.²⁵⁸

3.3.2. Richard Mervyn Hare e l'utilitarismo delle preferenze

Protagonista cruciale nello sviluppo dell'utilitarismo è Richard M. Hare, filosofo morale inglese che, per primo, riesce a coniugare sia la riflessione metaetica che quella normativa, mostrando l'importanza della prima per lo sviluppo delle tesi della seconda, in un periodo storico in cui da troppo tempo la speculazione filosofica sembrava bloccata.

L'affermarsi di posizioni emotiviste e non-cognitiviste, infatti, aveva fatto sì che sembrasse impossibile sostenere una teoria etico-normativa sulla base

²⁵⁷ Questa linea argomentativa è seguita, tra gli altri, da Smart & Williams (1985).

²⁵⁸ Per una replica a tale obiezione si veda Hooker (2000).

di criteri razionali e che l'unico discrimine tra le varie teorie disponibili fosse la scelta personale, affidata alle proprie convinzioni morali.

La situazione, tuttavia, era destinata a cambiare. L'emotivismo radicale di Ayer e quello moderato di Stevenson, a partire dagli anni Sessanta del '900 cominciano a perdere la loro centralità nel panorama del dibattito sulla morale, insieme all'interesse per le questioni metaetiche. Si assisterà quindi, negli anni Settanta, alla nascita di un clima filosofico del tutto nuovo dove i problemi e le soluzioni raggiunte nel campo della metaetica diventano lo strumento di una rinascita dell'interesse per le teorie etiche normative. Protagonista di questa svolta è, come abbiamo detto, Richard M. Hare.

Negli anni in cui si era affermata l'impostazione non cognitivista dell'emotivismo di Ayer, secondo cui le proposizioni morali non sono altro che espressione di stati emotivi del parlante²⁵⁹, Hare propone una concezione del linguaggio morale profondamente diversa.

Al pari dei suoi colleghi del secolo precedente, anche Hare è convinto che il compito principale del filosofo morale consista nella conoscenza del funzionamento del linguaggio morale, delle norme logiche che regolano l'uso dei predicati etici ma, a differenza degli stessi suoi colleghi anziani, egli sostiene

²⁵⁹ Per una spiegazione dettagliata della teoria di Ayer si veda il secondo capitolo.

che lo sforzo del filosofo morale non debba fermarsi al livello metaetico ma debba sfruttare la riflessione attorno al linguaggio morale per formulare la migliore dottrina morale da essa ricavabile.²⁶⁰

In particolare, Hare propone un'analisi del linguaggio morale che, sebbene mutui dall'emotivismo la convinzione che il compito degli enunciati morali non sia quello di informarci su come stanno le cose nel mondo, si allontana da esso nel rifiutare l'idea che la funzione di questi stessi enunciati morali sia semplicemente quella di esprimere stati soggettivi.

Il linguaggio morale, secondo Hare, si compone di enunciati prescrittivi che ci dicono come dovrebbero andare le cose nel mondo e, perciò, contengono al loro interno un imperativo esplicito o, a volte, implicito. Adottare un giudizio morale significa prescrivere un certo comportamento in determinate circostanze.²⁶¹ Non avendo finalità descrittiva, infine, gli enunciati morali

²⁶⁰ «I filosofi morali della tradizione analitica hanno dedicato gran parte del loro lavoro a questioni fondamentali per l'analisi del significato dei termini morali, e dei tipi di ragionamento validi in problemi morali. [...] essi consideravano questo studio come il principale contributo di un filosofo alla soluzione di problemi morali pratici, del tipo di quelli che turbano molti di noi. Se non comprendiamo i termini esatti in cui i problemi si pongono, come potremmo arrivare alla loro radice? [...] Il contributo di un filosofo a tali discussioni consiste nella capacità che egli deve possedere di chiarire i concetti impiegati (principalmente i concetti morali stessi) e, mostrando le loro proprietà logiche, di portare alla luce gli errori e porre, al loro posto, argomentazioni valide.». Smart & Williams (1985), cit. pp. 31-32.

²⁶¹ Hare (1952).

non possono essere veri o falsi e possono tra loro contraddirsi, poiché i connettivi che creano le relazioni logiche tra di essi appartengono alla loro parte descrittiva non a quella prescrittiva.

I giudizi morali sono prescrittivi, ovvero sono dei comandi: per prescrittività si intende infatti la proprietà per cui se enuncio il giudizio morale 'si deve fare X' allora con ciò sottoscrivo l'imperativo singolare rivolto a me stesso 'fa' X/farai X', e differiscono dalle asserzioni descrittive non solo per la forma grammaticale.

Per comprendere meglio la differenza tra enunciati descrittivi e prescrittivi possiamo confrontare i seguenti enunciati: 1. "Saverio chiude la finestra" (enunciato descrittivo) e 2. "Saverio deve chiudere la finestra" (enunciato prescrittivo); in questi enunciati rintracciamo una parte definita frastico, presente sia nelle affermazioni che nei comandi, in questo esempio "il chiudere la finestra da parte di Saverio", ed una chiamata neustico, ovvero quella parte che differisce nelle due proposizioni: nella prima infatti il neustico è un'asserzione sul verificarsi di uno stato di fatto, nella seconda è un comando a realizzare uno stato di fatto.

Essendo possibili delle relazioni implicative tra comandi, risulta necessario che questi, così come le asserzioni, sottostiano a precise regole logiche, le quali hanno appunto lo scopo di evitare che gli imperativi si contraddicano

a vicenda. Le prime due norme logiche con cui regolare i comandi sono le seguenti:

1) “Nessuna conclusione all'indicativo può venire derivata in modo valido da un insieme di premesse se non può essere derivata validamente dalle sole premesse all'indicativo.”

2) “Nessuna conclusione all'imperativo può venire derivata in modo valido da un insieme di premesse se questo non contiene almeno un imperativo.”²⁶²

Una seconda caratteristica delle proposizioni morali è la loro universalizzabilità. Hare, al pari di Sidgwick, sostiene che accettare un principio morale significhi riconoscerne la validità per chiunque si trovi nella stessa situazione poiché sarebbe profondamente contraddittorio prescrivere ad un soggetto un'azione e, allo stesso tempo, ritenere che un altro nella stessa situazione del primo non abbia l'obbligo di compiere (o omettere) la stessa azione. Per Hare i giudizi morali hanno lo stesso tipo di universalizzabilità degli enunciati descrittivi, perché entrambi possiedono una componente descrittiva; ad esempio, quando si qualifica A come “buono”, lo si fa perché A possiede de-

²⁶² Questa seconda regola altro non è che una riformulazione della Legge di Hume: non è possibile derivare conclusioni imperative, e quindi prescrizioni morali, da premesse fattuali. Hare (1952).

terminate caratteristiche non-morali che rappresentano il significato descrittivo con il quale “buono” è usato in tal caso. Di conseguenza, nel rispetto del principio di universalizzabilità, bisogna designare come “buono” qualsiasi altro oggetto che possieda le stesse caratteristiche.²⁶³ Il fatto che A abbia quelle determinate caratteristiche è la ragione che ci consente di formulare un giudizio morale, e di conseguenza ci permette di sostenere che A è “buono”; il principio di universalizzabilità richiede di far valere questa ragione in ogni caso, istituendo un collegamento tra l'affermazione “A è buono” e la ragione che abbiamo per sostenerlo. Questo collegamento rappresenta una regola.²⁶⁴ Queste regole vengono denominate da Hare principi morali e in essi, affinché siano universali, non deve comparire nessuna espressione al singolare.

La terza, ed ultima, caratteristica degli enunciati morali secondo Hare è la predominanza, ossia il fatto che quanto essi prescrivono non può risultare ingiustificato alla luce di altre considerazioni; essi devono cioè avere un'importanza superiore rispetto a qualsiasi altra ragione.

²⁶³ Hare sviluppa il tema della universalizzabilità degli enunciati morali nel suo secondo grande lavoro Hare (1971).

²⁶⁴ «Quando esprimiamo un giudizio morale su di una cosa, lo esprimiamo perché essa possiede certe proprietà non morali. Così entrambe le tesi sostengono che si esprimono giudizi morali intorno a particolari cose per delle ragioni; e la nozione di ragione, come sempre, porta con sé la nozione di una regola che stabilisce che qualcosa è una ragione per qualcos'altro.» Hare (1971), cit. p. 50.

Nel 1981 Hare pubblica *Il pensiero morale*, testo in cui si assiste al passaggio dalle premesse metaetiche fin qui esposte²⁶⁵ ad una particolare forma di utilitarismo dell'atto: l'utilitarismo delle preferenze.

In questo libro Hare intende mostrare come sia possibile, anzi indispensabile, utilizzare la precedente riflessione metaetica come valido strumento per la costruzione di una teoria etico - normativa e proprio la sua eccellente conoscenza della logica dei concetti morali lo condurrà inesorabilmente ad abbracciare una particolare forma di utilitarismo.²⁶⁶ Il rinnovato interesse per l'etica normativa a cui si assiste intorno agli anni Settanta riporta in auge

²⁶⁵ Mi riferisco alle tesi sostenute da Hare nei due volumi che precedono la pubblicazione de *Il pensiero morale*, ossia *Il linguaggio della morale* (1952) e *Libertà e Ragione* (1963)

²⁶⁶ « [...] il primo passo che un filosofo morale ha da effettuare se vuole aiutarci a riflettere meglio, cioè più razionalmente, sulle domande morali, è quello di comprendere il significato delle parole usate nelle formulazioni di tali domande; e il secondo passo, che è una diretta conseguenza del primo, consiste nel descrivere le proprietà logiche dei termini, e quindi i canoni del pensiero razionale relativi alle domande morali nel suo aspetto formale la filosofia morale è pertanto un ramo di quella che oggi viene spesso chiamata logica filosofica; ma questa differisce solo nel nome dalla parte meglio fondata di ciò che solitamente era chiamato metafisica.[...] Sarebbe però sbagliato dire che, per riflettere in maniera adeguata e razionale sulle domande morali, sono sufficienti la logica o la metafisica. È un errore che possiamo evitare se prestiamo attenzione all'opera di quegli scrittori che, assieme a Kant, hanno dato il loro massimo contributo alla comprensione di questi problemi, vale a dire gli utilitaristi.». Hare (1989), cit. p. 34

le tesi utilitariste e anche il pensiero di Hare, a differenza di quanto precedentemente sostenuto²⁶⁷, si colloca su questo filone.²⁶⁸

Egli osserva che la vita morale quotidiana è governata da un insieme di risposte preordinate riassunte nei principi morali ordinari che ognuno di noi applica nelle sue scelte d'azione senza quasi accorgersene. Se ci si ferma a questo primo *livello intuitivo*, però, ci si scontra con la realtà del conflitto morale poiché sorgono situazioni nelle quali tali principi confliggono e tale conflitto non può essere risolto tramite un bilanciamento intuitivo. In tali casi, è necessario compiere un ulteriore passaggio e spostarsi ad un livello di *pensiero critico*. Si tratta di un livello ideale, nel quale prevale una dottrina utilitarista sulla base dell'applicazione delle regole del linguaggio morale e non di intuizioni morali.

Il pensiero critico è quindi quello a cui si giunge a partire dalle premesse metaetiche, quello che deriva in modo obbligato posti la logica ed i fatti, ma non è il livello di pensiero morale a cui si fa riferimento nella vita quotidiana, dal momento che richiede un tempo illimitato per l'investigazione dei fatti e

²⁶⁷ Più volte nei due volumi precedenti, *Il linguaggio della morale e Libertà e ragione*, Hare aveva dichiarato di non possedere gli strumenti razionali necessari per sostenere il primato delle tesi utilitariste su tutte le altre teorie normative essendo tutte egualmente sostenibili se venivano soddisfatti i due requisiti metaetici fondamentali: prescrittibilità e universalizzabilità.

²⁶⁸ «[...] dal 1970 in avanti larga parte del dibattito di filosofia morale ha ruotato intorno alla questione dell'accettabilità o meno dell'utilitarismo. Non c'è stata altra dottrina morale che sia stata tanto vivacemente discussa.». Smart & Williams (1985), cit. p. 22.

delle possibili conseguenze derivanti da determinati comportamenti. Per questo si tratta di un livello ideale, caratterizzato dall'uso di un linguaggio perfetto; un livello di riflessione, dunque, nel quale non si muove l'uomo comune, il "prolet", ma una sorta di "arcangelo", cioè un individuo che ha una maggior propensione per la filosofia, per la ricerca, dotato della capacità di riflettere sulla giustificazione dei propri atteggiamenti e di quelli degli altri, immune da irrazionalità ed egoismo.²⁶⁹

L'idea che l'utilitarismo possa derivare dal prescrittivismismo universale è sicuramente il tratto qualificante della riflessione di Hare. Egli ritiene opportuno riconoscere una priorità epistemologica all'analisi semantica dei termini morali, sebbene sussista una priorità cronologica dei fatti, delle situazioni contingenti nelle quali sorgono le questioni morali. Per queste ragioni è fondamentale partire dalle intuizioni linguistiche dei parlanti, empiricamente conoscibili, ed in seguito analizzarle: «Io faccio poggiare questa mia teoria sull'analisi concettuale o sulla logica filosofica. È un fatto di natura linguistica che le parole morali hanno quelle proprietà logiche della prescrittività e

²⁶⁹ «[...] alle prese con una situazione imprevista, l'arcangelo sarà in grado di individuare tutte le proprietà, comprese le conseguenze delle azioni alternative, e di formulare il principio universale secondo cui egli agirà in quella situazione, indipendentemente dal ruolo che occupa. [...] L'arcangelo non avrà bisogno del pensiero intuitivo; farà ogni cosa razionalmente e in un attimo.». Hare (1989), cit. pp. 77-78.

dell'universalizzabilità su cui si basa il mio argomento a favore dell'utilitarismo. L'utilitarismo va fatto poggiare su un appello a intuizioni linguistiche (non morali): nell'uso corrente delle parole, come elementi del significato che diamo loro, noi attribuiamo loro queste proprietà logiche.»²⁷⁰.

Per chi è in grado di pensare in modo critico, gli ordinari usi linguistici dei termini morali apparirebbero utilitaristicamente direzionati. In altre parole, gli individui che applicano in modo corretto le regole d'uso dei termini "buono", "giusto" e così via, possiedono delle chiare ragioni per agire di tipo utilitaristico, e ciò è comprensibile se si riflette attentamente sul senso profondo del nostro linguaggio morale.

Dunque, se le preferenze costituiscono l'espressione linguistica delle prescrizioni, saranno giustificate solo quelle espressioni che rispettano le regole d'uso dei termini morali. Il fanatico per esempio, sebbene sembri ragionare secondo le regole del prescrittivismismo, in realtà attribuisce a "buono" un significato che non gli appartiene: «la posizione del fanatico risulta del tutto in contrasto con le regole d'uso del discorso morale.»²⁷¹.

Il fanatico dunque agisce in quel modo perché non è in grado di pensare criticamente ed utilizza i termini morali secondo un significato improprio.

²⁷⁰ Hare (1994), cit. p. 107.

²⁷¹ Lecaldano (1990), cit. p. 83.

La teoria di Hare non pretende di fornire regole d'azione ma soltanto delle ragioni meglio definite per supportare una determinata dottrina morale: l'utilitarismo delle preferenze. Poiché secondo l'etica analitica esiste un solo tipo di linguaggio della morale, una volta compresa tramite l'analisi logico-linguistica tale unica funzione dei termini morali, l'uso di tali termini presuppone una prospettiva normativa che coincide con l'utilitarismo. Hare, tuttavia, specifica che la sua teoria non afferma che "giusta azione" significhi l'azione che soddisfa massimamente le preferenze. Piuttosto, essa spiega i significati delle parole come "sbagliato" e "dovere" come equivalenti a vari generi di prescrizioni o proibizioni universalizzabili e arriva ad un sistema morale utilitarista solo applicando le proprietà logiche dei termini spiegati in quel modo, in combinazione con certe altre tesi concettuali, relative al mondo così com'è ed in particolare relative a un mondo nel quale le persone possiedono certe preferenze.²⁷²

Il requisito dell'universalizzabilità, ossia ciò che possiamo considerare la parte formale della teoria di Hare, esige che ognuno di noi formuli i propri giudizi o principi morali dando agli interessi di tutti egual peso all'interno del ragionamento (prescrittivismismo universale). La parte formale della teoria è integrata da una parte sostanziale relativa alla valutazione delle preferenze

²⁷² Hare (1997), p. 78 e ss.

e delle conseguenze delle azioni così come si presentano all'osservazione empirica. La componente sostanziale, quindi, poggia sui fatti così come sono e sarebbe diversa se il mondo fosse diverso.

Prescrizioni giustificate saranno, quindi, quelle adottate da un decisore perfettamente razionale, pienamente informato sui fatti e sulle preferenze di tutti gli individui coinvolti, il quale acquisisca tali preferenze e le relative motivazioni attraverso un meccanismo di immaginazione empatica.

L'argomento di Hare può essere schematizzato nel modo seguente:

- 1) gli imperativi morali sono universalizzabili; quindi
- 2) ogni essere razionale deve poter giungere a ritenere vincolanti tali imperativi in circostanze simili; dunque
- 3) nel formulare un giudizio morale, occorre assumere la posizione di ogni individuo coinvolto e considerare i suoi desideri e le sue preferenze; quindi, poiché
- 4) ognuno è interessato alla soddisfazione delle proprie preferenze, e un imperativo morale deve poter essere condiviso da ogni agente nel quadro della soddisfazione delle preferenze di ciascuno; e poiché
- 5) le azioni sono moralmente rilevanti in quanto conducono o meno alla soddisfazione delle preferenze, ne deriva che
- 6) un principio morale deve prescrivere quelle azioni che massimizzano la soddisfazione complessiva delle preferenze.

Il principio utilitarista non ha a che fare con la felicità o con il piacere, ma piuttosto con le preferenze. Hare identifica il bene da massimizzare con le preferenze degli individui, e la soddisfazione di queste preferenze non consiste in uno stato mentale ma è la realizzazione di uno “stato di cose”.

In un utilitarismo delle preferenze è inevitabile che si presenti il problema di stabilire quali siano le preferenze di cui tener conto, quali siano quelle che vanno massimizzate e se ve ne siano alcune da escluse dal ragionamento morale.

Hare, a conferma del quadro non-cognitivista nel quale colloca la sua riflessione morale, non discrimina su basi empiriche tra le varie preferenze, riconosce a tutte le preferenze il medesimo valore e le distingue solo in base al grado e all'intensità, mostrandosi così molto più vicino alla formulazione tradizionale dell'utilitarismo di Bentham piuttosto che a quella qualitativamente riorientata di Mill. Un'eccezione è, però, presente: va tenuto conto di tutte le preferenze con la sola esclusione di quelle imprudenti.

La prudenza è la capacità di ciascuno di dare egual peso ai propri desideri attuali riferiti a stati di cose attuali e a quelli futuri riferiti a stati di cose futuri che non sono conoscibili nel presente.²⁷³ Tale capacità deve valere non solo

²⁷³ Hare (1989), p. 166.

nell'analisi delle proprie preferenze ma anche di quelle degli altri, quelle che avremmo se ci mettessimo nei panni di qualcun altro.²⁷⁴

La posizione di Hare presenta vantaggi molto importanti: in primo luogo fornisce una fondazione del principio di utilità a partire dall'analisi del linguaggio morale, consente, poi, un calcolo più facile dell'utilità basata sulle preferenze ordinate individuali, ed assegna, infine, il giusto peso alle regole morali lasciando che le decisioni al livello critico vengano risolte ricorrendo al calcolo utilitaristico.

Allo stesso modo, però, le sue tesi, soprattutto la teoria dei due livelli di pensiero morale, intuitivo e critico, si prestano a numerose critiche soprattutto da parte dei sostenitori della teoria dei diritti morali.²⁷⁵

L'accusa secondo cui un utilitarismo così concepito porterebbe alla totale negazione di alcuni diritti morali fondamentali, espressione di intuizioni morali primarie, sarebbe secondo Hare del tutto infondata dato che, al livello

²⁷⁴ Hare propone di concepire la nozione di "io" in termini non puramente descrittivi ma di concepirlo in un modo che preveda non solo che si conoscano le preferenze altrui ma che ci si spinga fino al punto di prescrivere le stesse preferenze dell'altro io: «[...] io devo immaginare di essere nella situazione dell'altro, con le sue preferenze. [...] Il suggerimento suddetto è che io sia un termine non interamente descrittivo, ma in parte prescrittivo. Identificandomi realmente o ipoteticamente con un'altra persona, io mi identifico con le sue prescrizioni. [...] In termini più chiari, pensando alla persona che sta per andare dal dentista come a me stesso significa avere ora la preferenza che egli non soffra come penso che stia per soffrire. Nella misura in cui io penso che si tratti di me stesso, precorro ora la medesima avversione che, secondo me egli avrà.». Ibid., cit. pp. 135-137.

²⁷⁵ Alcuni filosofi che si sono scagliati contro le tesi di Hare sono John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin e Bernard Williams. Per una panoramica generale delle critiche mosse all'utilitarismo si veda Sen & Williams (1990).

del pensiero intuitivo, l'utilitarismo riconosce la salvaguardia di alcuni principi fondamentali, inglobando così in sé la tesi dei teorici dei diritti morali. Non solo l'utilitarismo riconosce l'importanza dei diritti fondamentali, ma ha anche una risorsa in più rispetto alla teoria dei diritti, ovvero la possibilità di ricorrere al livello del pensiero critico ogniqualvolta si presentino situazioni nelle quali i diritti morali confliggono tra loro. Il criterio della massimizzazione della soddisfazione delle preferenze, operante a livello del pensiero critico, riesce a trovare una soluzione al problema dei conflitti tra i principi, al quale i teorici dei diritti non avevano trovato risposte adeguate.

3.3.3. Peter Singer: l'utilitarismo e l'etica pratica

Gli anni '70 del '900 rappresentano una terza svolta per la filosofia morale dopo quella metaetica di inizio secolo di Moore e quella normativa di Hare: la svolta dell'etica applicata. La riscoperta di ambiti di discussione più concreti dove poter applicare le conclusioni normative raggiunte sul piano teorico, porta i filosofi a concentrarsi su questioni pratiche che costituiscono il soggetto privilegiato dell'etica applicata.

Peter Singer, filosofo australiano allievo di Hare, è senza alcun dubbio il protagonista indiscusso di questo cambiamento di tendenza in filosofia. Grazie alla sua capacità di indirizzare le tesi utilitariste verso questioni pratiche egli

ridefinisce i confini della speculazione filosofica e stravolge la maggior parte delle convinzioni diffuse in capo morale.

Riprendendo la componente più matematica, propria dell'utilitarismo classico soprattutto benthamiano, Singer utilizza scoperte provenienti da altri ambiti del sapere, come l'antropologia, la sociologia, la psicologia evolutiva, per giungere a conclusioni filosofico-normative rivoluzionarie.

La proposta del filosofo australiano è quella di non partire dalle opinioni morali della maggioranza con lo scopo di trovarne una spiegazione ragionevole, ma da elementi formali comuni ad ogni teoria o anche ad ogni semplice giudizio morale.

Sia il relativismo sia il soggettivismo considerano "buoni", rispettivamente, i valori morali accettati in un dato gruppo sociale oppure quelli che ogni singolo soggetto percepisce come tali. Entrambe le posizioni riducono quindi l'etica ad una mera questione di opinioni personali. Quando, invece, si vuole dare alla propria opinione il peso di un giudizio morale, il meccanismo che si innesca non prevede solo il richiamo ad opinioni diffuse e condivise ma il parlante pretende di assumere un punto di vista che trascende i propri interessi e desideri. Assumere un punto di vista morale per giustificare una propria azione significa inevitabilmente presumere il principio di universalizzazione, considerando in maniera imparziale tutti gli interessi in gioco. L'utili-

tarismo, sostiene Singer, non è l'unica dottrina morale che esige l'imparzialità come requisito formale ma è, tra tutte, l'unica che permetta di valutare le nostre intuizioni giustificandone quelle razionali e rimuovendone quelle ingiustificate.²⁷⁶

L'utilitarismo, soprattutto quello di Singer, si caratterizza proprio per la sua componente "rivoluzionaria", ossia per la capacità delle sue tesi di minare le fondamenta di molte nostre intuizioni morali apparentemente corrette ma da dover abbandonare alla luce della logica. Prima fra tutte e colonna portante del pensiero del filosofo australiano, è l'intuizione secondo cui l'uomo debba essere considerato un essere vivente privilegiato rispetto agli altri animali. L'enfasi con cui Singer difende la tesi secondo cui non solo gli esseri umani ma anche tutti gli animali in grado di provare piacere e dolore abbiano interessi, lo ha reso "il filosofo della liberazione animale", colui che per primo, ed in maniera molto più convinta di chiunque altro, adotta il principio di imparzialità per affermare che tutti gli animali dotati di interessi debbano considerarsi uguali tra loro.²⁷⁷

²⁷⁶ Singer (2004), pp. 25-35.

²⁷⁷ L'appellativo "filosofo della liberazione animale" è stato attribuito a Singer subito dopo la pubblicazione nel 1975 del suo libro *Animal Liberation: a new ethics for our treatment of animals*. Questo volume e molti altri articoli, accademici e non, che seguirono lo fecero riconoscere a tutti gli effetti come colui che era riuscito ad elevare una questione fino a quel momento assolutamente marginale e di poca importanza, al rango di discussione accademica con argomenti razionali a supporto delle proprie tesi e un dibattito scientifico mai visto prima.

L'idea centrale è che chiunque possieda la sensibilità (o *sentience*) abbia almeno l'interesse ad evitare il dolore e a ricercare il piacere e ciò, sulla base del principio di imparzialità, porta ad affermare che tutti gli animali umani e non umani siano uguali, almeno nella misura in cui essi hanno l'interesse ad evitare il dolore. Questa tesi contrasta fortemente con la tradizione etica occidentale che, invece, ha da sempre sostenuto la superiorità dell'uomo su tutti gli altri animali, peccando di un antropocentrismo apparentemente non giustificato.

Esula dallo scopo di questa tesi l'indagine attorno alla componente animalista e vegetarianista del pensiero di Singer ma vorrei in questa sede introdurre alcuni concetti che mi serviranno poi come punto di riferimento teorico. In particolare, come vedremo, oltre ad aver sostenuto la capacità delle tesi utilitariste di mettere alla prova molte delle nostre intuizioni morali più radicate, Singer è stato uno dei primi filosofi morali ad aver attinto al bacino di nuove conoscenze in ambito antropologico, sociologico e, più recentemente, neuroscientifico per utilizzare tali nuove scoperte come ulteriore sostegno a posizione teoriche ancora incerte.

Un'altra tesi distintiva dell'utilitarismo singeriano prevede una netta distinzione tra la sofferenza e l'uccisione. Se infatti la sofferenza è sempre considerata un male senza riguardo a quale sia la creatura che soffre, il fatto che la prosecuzione della vita sia o meno un 'bene' dipende fortemente dalle sue

condizioni: umani e non, infatti, possono vivere in condizioni talmente negative da giustificare moralmente la loro l'uccisione. Ci sono tuttavia capacità come l'autocoscienza, la possibilità di fare piani per il futuro e di intrattenere relazioni interpersonali profonde che possono dare alla vita umana un valore maggiore rispetto a quella di una vita animale e, quindi, giustificare che essa sia da preferire.²⁷⁸

Per arrivare a questa tesi Singer suddivide i viventi in tre categorie: a) gli esseri non coscienti (privi di *sentience*) e quindi privi di interessi e di valore; b) i viventi coscienti ma non autocoscienti e tra loro sostituibili poiché dotati di valore ma i cui interessi vanno considerati nel calcolo complessivo delle conseguenze in maniera "cumulativa", così che le perdite di alcuni possono essere compensate dal guadagno di altri al fine di stabilire un saldo positivo di utilità; c) i viventi coscienti e autocoscienti, insostituibili tra loro, che riescono a costruire un'immagine di sé al di là delle sensazioni momentanee di piacere e dolore, avendo interessi che spaziano in un'ampia dimensione temporale.

Questa tripartizione porta con sé alcune conseguenze fortemente in contrasto con le nostre intuizioni morali primarie. La vita degli individui della prima categoria è, secondo Singer, moralmente irrilevante e le uniche ragioni per

²⁷⁸ Si noti che in questo caso la giustificazione della preferenza non è una mera giustificazione specista ma è fondata su altri assunti circa le capacità di esseri viventi a confronto.

preservarla potrebbero far leva solo sulle conseguenze che essa potrebbe avere su individui di altre categorie. La vita degli individui della seconda classe, quelli solo coscienti, richiede che si debba evitare di infliggere loro sofferenze ingiustificate. Si potrebbe ucciderli in maniera indolore solo se ciò producesse un saldo di conseguenze migliore. La norma “non uccidere”, infine, si applica alla vita degli individui completi, dotati di coscienza e autocoscienza proprio in virtù della loro capacità di proiettarsi e fare piani nel futuro, piani che verrebbero irrimediabilmente frustrati a seguito della morte.²⁷⁹

Al pari di Hare, suo principale maestro, Singer costruisce quindi la sua teoria partendo dal concetto di universalizzazione di ogni giudizio morale²⁸⁰ e sviluppando una concezione di soggetto morale molto distante da quella propria del pensiero comune. L'imparzialità che siamo tenuti ad osservare nel calcolo utilitaristico che precede le nostre azioni è portata dal filosofo ad un livello estremo, tanto da rendere questa forma di utilitarismo, oltre che

²⁷⁹ Tale giustificazione rende l'utilitarismo delle preferenze così come concepito da Singer più pregnante e convincente sul punto rispetto all'utilitarismo classico che, per giustificare il divieto di uccidere, poteva far leva solo su ragioni indirette come gli effetti di insicurezza generati nei superstiti.

²⁸⁰ «[...] i miei interessi non possono contare più di quelli degli altri per il solo fatto di essere miei. Anziché solo i miei, devo ora prendere in considerazione gli interessi di tutti coloro che sono toccati dalle conseguenze della mia decisione: e questo mi obbliga a valutare tutti questi interessi e a scegliere il corso d'azione che massimizza i benefici per tutti coloro che ne sono interessati. Così devo scegliere il corso d'azione che, tutto considerato, ha le conseguenze migliori per tutti.». Singer (1989), cit. p. 23.

molto esposta alle critiche, anche impraticabile nella vita di tutti i giorni. Ciò che manca è la capacità della teoria di tenere in considerazione anche la componente emotiva e relazionale che condiziona, anche involontariamente, ogni uomo. Il dovere che in linea teorica dovrei avere di sacrificare la vita di mia madre se tale sacrificio salvasse la vita di altre dieci persone, non tiene in alcun modo conto del fatto che tra me e mia madre esiste una relazione interpersonale, un legame affettivo che mi impedisce di dar seguito al mio obbligo d'azione, nonostante tale obbligo sia condivisibile e giustificato sul piano razionale.

Se in una prima fase del suo pensiero Singer ha fatto valere rigidamente tutte le componenti di neutralità e non discriminazione derivate dall'assumere "il punto di vista dell'universo"²⁸¹ - cosa che lo ha portato ad allargare su basi di equità la protezione morale anche agli animali e a stabilire il criterio di rilevanza etica tra le "persone" coscienti e autocoscienti e le "non persone" - in una seconda fase della sua riflessione, agli inizi degli anni '90 del secolo scorso, Singer ha mitigato le sue posizioni.

²⁸¹ L'espressione "punto di vista dell'universo" è mutuata da Sidgwick (1874 (1907)), pp. 406-407 il quale, per primo, aveva paventato la necessità per la filosofia utilitarista di porsi da un punto di vista superiore da cui riuscire a valutare la correttezza delle azioni tenendo in considerazione tutte le possibili conseguenze per tutti i soggetti coinvolti in maniera del tutto imparziale.

In *Etica Pratica*, infatti, Singer recupera la dottrina morale “a due livelli” del suo maestro Hare, introducendo un imparzialità non più assoluto ma moderato, frutto di un punto di vista interpersonale che tiene in considerazione l’esigenza di parzialità che caratterizza la nostra dimensione sociale. L’imparzialità del primo Singer, infatti, si era dimostrato incapace di far fronte alla complessità della vita umana, poiché non rendeva conto delle emozioni, dei sentimenti e dei legami interpersonali e per questo motivo viene parzialmente abbandonato dal filosofo a favore di una teoria “a due livelli”.

Se da un punto di vista “critico” l'utilitarismo di Singer difende i principi di massimizzazione e di imparzialità, da un punto di vista “intuitivo” invece, cioè nella vita quotidiana, Singer argomenta a favore di un “imparzialità moderato”, in base al quale sarebbe un errore chiedere alle persone di rinunciare a tutte le considerazioni parziali, cioè ai sentimenti che le legano agli altri, come l'amore, l'amicizia, l'attaccamento per i propri genitori, figli, mariti, mogli, però riconoscendo sempre che, da un punto di vista critico, l'azione imparziale è sempre la migliore.²⁸²

Nell'interpretazione che Singer offre di questa prospettiva morale la ragione svolge un ruolo fondamentale in quanto è essa che ci permette di sollevarci

²⁸² Molti a seguito di questa svolta moderata, accusarono Singer di aver talmente modificato la sua visione dell'utilitarismo fino ad abbandonarlo nella sostanza abbracciando una posizione teorica per nulla rivoluzionaria come era nei suoi iniziali progetti. Si veda in particolare Kuhse (2002).

dai nostri interessi particolari e considerare gli interessi di tutti riconoscendone l'eguale valore. La ragione realizza quelle condizioni ideali necessarie al principio utilitarista, il quale è interpretato come un criterio normativo che opera in condizioni ideali di distacco da quegli impegni ed interessi particolari che definiscono la propria identità pratica.

Sorvolando, per motivi di coerenza con l'argomento trattato in questa tesi, sui molteplici altri aspetti del pensiero di Singer, ciò che mi preme evidenziare è come le recenti scoperte in ambito neuroscientifico circa il funzionamento del nostro cervello non facciano altro che confermare il funzionamento "a due livelli" dell'esperienza morale, teorizzato da Hare prima e da Singer poi.

3.4. L'utilitarismo come migliore spiegazione possibile del senso morale

Abbiamo visto nel primo capitolo come le tecniche di risonanza magnetica neurofunzionale siano state usate per studiare l'atto della decisione morale. In particolare, Joshua Greene e colleghi hanno usato queste tecniche per indagare la risposta cerebrale degli individui a dilemmi morali ricavati dal modello del "trolley problem". Colpisce fin da subito, infatti, la profonda discrepanza tra le risposte date nel caso del carrello e quelle date nel caso del ponte. Date due sequenze d'azione che, sebbene differenti, portano allo stesso risultato pratico (muore una sola persona e se ne salvano cinque), ci

si dovrebbe aspettare che di fronte ad entrambi i casi la maggior parte dei soggetti intervistati propenda per l'uccisione dell'uomo sul binario e dell'uomo grasso al fine di salvare cinque altre persone. Ciò non avviene affatto: una netta maggioranza risponde al dilemma del carrello deviandolo verso l'uomo legato sui binari ma una minoranza altrettanto netta si dimostra propensa a spingere giù dal ponte l'uomo grasso.

Ciò ha permesso di formulare nuove ipotesi: ad esempio, spingere una persona giù dal ponte viene avvertito come un atto più personale rispetto all'atto di azionare uno scambio e deviare a distanza la locomotiva. Di conseguenza, si può ipotizzare che il ferire o l'uccidere una persona attraverso un atto personale venga avvertito come emozionalmente più saliente rispetto al ferire o all'uccidere una persona attraverso un atto impersonale. I risultati della risonanza magnetica sembrano proprio confermare questa ipotesi: le aree del cervello associate alle emozioni sono molto più attive durante l'analisi di un dilemma morale personale rispetto a quando i partecipanti hanno a che fare con un dilemma morale impersonale. Questa forte emozione (negativa) espressa in risposta ad una violazione personale sembra essere responsabile del giudizio morale di non appropriatezza espresso dalla maggioranza degli intervistati. Nel caso invece di una violazione morale impersonale questa emozione negativa è ridotta o del tutto assente e, di conseguenza, i partecipanti esercitano una sorta di "controllo cognitivo" che

permette loro di rispondere in modo più utilitaristico, considerando le conseguenze dell'azione e valutandola giusta poiché necessaria per la produzione di un maggior grado di utilità (uccido una persona ma ne salvo così cinque). Il controllo cognitivo permette di trovare una giustificazione all'azione ed è per questo motivo che le persone considerano appropriato e moralmente accettabile azionare lo scambio nel dilemma del trolley.

Inoltre, le analisi sui tempi di risposta evidenziano come le persone impieghino più tempo nel fornire una risposta nei casi in cui il sacrificio di una persona richieda un'azione diretta da parte del protagonista. Greene e collaboratori considerano questo dato come evidenza del fatto che c'è un conflitto tra una "iniziale" risposta emotiva e una fase successiva dove c'è un "calcolo" sui possibili effetti delle proprie azioni, e questa risoluzione "cognitiva" del conflitto richiede del tempo per soverchiare l'iniziale risposta emotiva.

Secondo Greene e secondo Singer, che si è espresso a sostegno di queste tesi²⁸³, questi risultati hanno un'implicazione a più ampio raggio: le risposte sociali/emotive che abbiamo ereditato dai nostri antenati sono alla base dell'idea di dovere, ma soprattutto di proibizione che caratterizza ogni dottrina morale, mentre il "calcolo morale" che caratterizzerebbe una teoria

²⁸³ Si veda Singer (2005).

conseguenzialista/utilitarista sarebbe reso possibile dal recente evolversi delle strutture neurali nel lobo frontale che stanno alla base del controllo cognitivo. Gli esseri umani si sarebbero evoluti manifestando una forte reazione emotiva negativa contro le minacce “dirette” verso gli altri, ma non verso le minacce impersonali/indirette. Questa avversione verso le minacce dirette non rifletterebbe un principio morale sottostante ma piuttosto sembrerebbe un qualcosa di adattivo finalizzato esclusivamente alla sopravvivenza in un qualsiasi contesto sociale.²⁸⁴ L’avversione deriverebbe, quindi, da fattori moralmente “irrilevanti” e una dottrina morale basata su questo tipo di risposte non sarebbe una buona dottrina morale: essa non sarebbe altro che una razionalizzazione, a posteriori, delle proprie risposte emotive, un tentativo di gestire le proprie reazioni emotive sulle cui basi è impossibile costruire una teoria del giudizio morale.²⁸⁵

In questo modo i dati delle neuroscienze vengono utilizzati da Greene per trarre delle conclusioni rilevanti anche, e soprattutto, in ambito filosofico. I risultati ottenuti mediante la risonanza magnetica funzionale dimostrano,

²⁸⁴ «For most of our evolutionary history, human beings have lived in small groups, and the same is almost certainly true of our pre-human primate and social mammal ancestors. In these groups, violence could only be inflicted in an up-close and personal way – by hitting, pushing, strangling, or using a stick or stone as a club. To deal with such situations, we have developed immediate, emotionally based responses to questions involving close, personal interactions with others. The thought of pushing the stranger off the footbridge elicits these emotionally based responses.». Singer (2005), cit. pp. 347-348.

²⁸⁵ Greene J. (2008).

infatti, come non sia legittimo, se non impossibile, fondare una teoria del giudizio morale su basi deontologiche. Il problema consisterebbe nel fatto che giudizi o scelte prettamente deontologiche sono “fortemente” guidate da reazioni emotive che non possono costituire una base solida per una buona dottrina morale. Al contrario, giudizi o scelte prettamente consequenzialiste sembrano essere fondamenta più solide su cui costruire una teoria del giudizio morale in quanto caratterizzate da un maggior controllo cognitivo. In particolare, i giudizi consequenzialisti permetterebbero un comportamento morale più “ragionato” a differenza, invece, di scelte o comportamenti morali più emotivi che fungerebbero quasi da “campanello d’allarme” che terrebbe lontano le persone da una più attenta riflessione sulle implicazioni morali di una particolare situazione.

Su tali conclusioni normative si è sviluppato negli ultimi anni un intenso dibattito tra i sostenitori di Greene e colleghi, coloro che ritengono corretto utilizzare le evidenze scientifiche per trarne argomenti a favore di una dottrina morale e coloro i quali, invece, criticano tale approccio appellandosi alla legge di Hume che vieta di dedurre conclusioni normative a partire da premesse fattuali.²⁸⁶

²⁸⁶ Un’ottima analisi del dibattito attuale viene fatta in Manfrinati (2011).

Non è nelle intenzioni di questo lavoro addentrarsi nel merito di tale dibattito poiché scopo della mia riflessione è mostrare che l'utilitarismo, così come concepito da Singer, come teoria morale consequenzialista che considera moralmente giustificata l'azione che persegue il bene maggiore per il maggior numero di soggetti morali coinvolti è, allo stato delle conoscenze attuali, la migliore descrizione possibile di come funziona il nostro senso morale.

L'utilitarismo, infatti, è la teoria che meglio riesce a veicolare l'esigenza di oggettività dell'etica (di universalità e di imparzialità) che, a sua volta, si esprime attraverso un richiamo al naturalismo: le proprietà morali sono proprietà oggettive e naturali, non sono altro che gli stati mentali, determinate reazioni chimiche che produce il nostro cervello in risposta a situazioni che richiedono una decisione d'azione. Le evidenze delle neuroscienze ci hanno mostrato che tali stati mentali, che rappresentano il rapporto "fatto – buono – motivazione all'agire", non sono altro che l'espressione della soddisfazione delle nostre preferenze che, a sua volta, costituisce proprio il motivo d'agire cardine della teoria utilitarista.

Come vedremo nel prossimo capitolo, se applicate a questioni bioetiche, le tesi sostenute dall'utilitarismo e dalle neuroscienze applicate alla morale, conducono ad un punto di svolta fondamentale, costringendoci a mettere in

dubbio e ripensare molte delle intuizioni morali che abbiamo e che non sembrano più trovare una valida giustificazione.

CAPITOLO QUARTO

4. UTILITARISMO E NEUROSCIENZE: VERSO UNA NUOVA BIOETICA

4.1. Un nuovo ruolo per il filosofo morale

In uno dei suoi più celebri articoli, “Ethics and Intuitions”²⁸⁷, Singer, prima di focalizzare l’attenzione sull’etica normativa e sull’utilitarismo, affronta un argomento che ritengo cruciale a quest’altezza della ricerca: quale deve essere il ruolo del filosofo morale davanti ai nuovi strumenti e alle nuove evidenze empiriche che la scienza ci mette a disposizione?

A partire dalla celebre tesi mooriana della fallacia naturalistica, infatti, l’atteggiamento del filosofo verso le scoperte scientifiche è sempre stato decisamente scettico e distaccato, per evitare l’accusa di confondere tipi di discorso che devono rimanere ben distinti. Come ricorda Singer, il primo a cedere alla tentazione di considerare i dati scientifici all’interno della propria

²⁸⁷ Singer (2005).

teoria fu Herbert Spencer, considerato il padre del Darwinismo sociale, colui che per primo ha utilizzato la teoria dell'evoluzione di Darwin per rintracciare le basi della filosofia morale e politica.²⁸⁸ Questa azzardata operazione ha portato a risultati impensabili per i filosofi precedenti, poiché ha fornito una migliore comprensione «of how our norms may have arisen by natural selection with the gene as the basic unit for the transmission of inherited characteristics between generations.»²⁸⁹.

Grazie alla teoria dell'evoluzione e all'osservazione dei primati siamo riusciti a dimostrare l'origine naturale di ciò che definiamo etica o morale. La biologia evoluzionistica e lo studio del comportamento di alcuni mammiferi sociali ci hanno permesso di individuare le forme di reciprocità comportamentale che stanno alla base dello sviluppo del senso morale complesso.²⁹⁰ Per la prima volta nella storia del pensiero occidentale il filosofo si è ritrovato in mano strumenti d'indagine di cui non aveva mai potuto servirsi e che potevano fungere da validi argomenti a sostegno delle proprie tesi.

Allo stesso modo, quasi due secoli più tardi, l'avanzare delle scoperte neuroscientifiche e lo sviluppo di nuovi ambiti del sapere intorno al cervello

²⁸⁸ Spencer (1894).

²⁸⁹ Singer (2005), cit. p. 334.

²⁹⁰ Per un'accurata ricostruzione dei dati della biologia evoluzionistica applicata alla filosofia morale si veda Churchland P. S. (2012), pp. 25-40.

umano ha dato vita ad una seconda rivoluzione che ha ancor più confuso i confini tra le scienze della natura e le scienze dello spirito: la “rivoluzione della neuroetica”²⁹¹.

Ho già introdotto nel primo capitolo le sorprendenti scoperte delle neuroscienze, le quali ci permettono di leggere il nostro cervello all’atto della scelta morale e che, insieme ai precedenti studi della psicologia cognitiva e comportamentale e della biologia evoluzionistica, forniscono i nuovi strumenti di cui può servirsi oggi il filosofo per condurre la propria riflessione ad un livello di analisi più profondo e più articolato, in modo da sottoporre a revisione critica e riconfigurare la tradizionale divisione tra mondo dei fatti e mondo dei valori, tra scienze della natura e scienze dello spirito a favore di un nuovo modo di concepire l’indagine filosofica.

Le conseguenze più problematiche dell’utilizzo delle scoperte neuroscientifiche in ambito filosofico emergono soprattutto con riguardo all’etica normativa, nel momento in cui possono servire, come afferma lo stesso Singer, a ripensare il metodo tramite cui costruire le proprie argomentazioni. «The impossibility of deducing ethical conclusions from the facts of evolution does not mean that recent advances in our scientific understanding of ethics have no normative significance at all. These advances are highly significant for

²⁹¹ Si veda il capitolo I.

normative ethics, but in an indirect way. To appreciate this, we need to look at the current debate over methodology in normative ethics. A dominant theme in normative ethics for the past century or more has been the debate between those who support a systematic normative ethical theory – utilitarianism and other forms of consequentialism have been the leading contenders – and those who ground their normative ethics on our common moral judgments or intuitions. In this debate, the chief weapons of opponents of utilitarianism have been examples intended to show that the dictates of utilitarianism clash with moral intuitions that we all share. »²⁹².

In altre parole, ciò che il filosofo deve fare di fronte alla scienza, senza incorrere in alcuna fallacia naturalistica, è di non inferire alcuna conclusione normativa dalle scoperte scientifiche ma di utilizzare il metodo e i risultati della scienza per meglio comprendere il nostro modo di ragionare morale e, come vedremo, mettere in discussione alcune intuizioni morali diffuse su cui si basano molte etiche deontologiche.²⁹³

²⁹² Singer (2005), cit. p. 343.

²⁹³ Una delle obiezioni più diffuse alle tesi utilitariste è quella della sua non coerenza con il senso morale comune: l'obiezione della eccessiva pretesa. Bernard Williams utilizza un chiarissimo esempio per attaccare le tesi utilitariste su tale base. Egli pone il caso di uno scienziato che sta conducendo le sue ricerche in un Paese sudamericano governato da un brutale dittatore e si ritrova nella piazza centrale di un villaggio dove sono stati catturati 20 ribelli, pronti per essere giustiziati; il capitano che li ha catturati si rivolge allo scienziato dicendogli che se lui ucciderà uno dei ribelli, gli altri verranno liberati ma se non lo fa, verranno tutti uccisi. Per la maggior parte delle teorie consequenzialiste in un caso siffatto non si pone

Proprio nel tentativo di creare un ponte tra metodo scientifico e indagine filosofica, Singer fa riferimento alla teoria della giustizia di John Rawls, in particolare alla tesi dell'“equilibrio riflessivo”, considerato come il fondamento di qualsivoglia dottrina morale razionale²⁹⁴.

L'equilibrio riflessivo di Rawls rappresenterebbe l'equivalente per la filosofia di ciò che il metodo scientifico è per la scienza, ossia un test di verifica della correttezza delle tesi di una data teoria etico-normativa rispetto alle conoscenze empiriche disponibile in un dato momento storico. Tali conoscenze empiriche, secondo Rawls, altro non sono che le intuizioni morali condivise da tutti gli appartenenti al gruppo sociale. Così come per le teorie scientifiche lo scienziato accetta come vera la teoria che meglio sa rendere conto dei dati precedentemente rilevati, allo stesso modo il filosofo deve utilizzare i giudizi morali comuni come criteri di riferimento per valutare la correttezza della propria etica normativa. Se tale coerenza non fosse subito osservabile, ossia se la teoria morale normativa non riuscisse subito a rendere conto dei giudizi morali intuitivi considerati, allora bisognerebbe procedere ad una delicata operazione di modifica, in parte dei giudizi morali considerati e in parte

dilemma morale poiché se ciò a cui si deve guardare sono le conseguenze dell'azione, allora lo scienziato dovrà senza indugio uccidere uno dei prigionieri così da salvarne 19. Williams, tuttavia, pur senza affermare che sia necessariamente sbagliato uccidere il ventesimo prigioniero, critica le tesi utilitariste per la loro incapacità di rendere conto delle intuizioni morali immediate dell'uomo e della difficoltà della decisione stessa. Smart & Williams (1985), pp. 96 e ss.

²⁹⁴ Rawls (1978).

della teoria, al fine di raggiungere l'equilibrio riflessivo tra le due componenti.

L'analogia che Rawls sembra costruire metodo scientifico ed equilibrio riflessivo viene duramente criticata da Singer in favore di un ripensamento radicale del ruolo del filosofo. «A scientific theory seeks to explain the existence of data that are about a world “out there” that we are trying to explain. Granted, the data may have been affected by errors in measurement or interpretation, but unless we can give some account of what the errors might have been, it is not up to us to choose or reject the observations. A normative ethical theory, however, is not trying to explain our common moral intuitions. It might reject all of them, and still be superior to other normative theories that better matched our moral judgments. For a normative moral theory is not an attempt to answer the question “Why do we think as we do about moral questions?”. [...] A normative moral theory is an attempt to answer the question “What ought we to do?” It is perfectly possible to answer this question by saying: “Ignore all our ordinary moral judgments, and do what will produce the best consequences.” »²⁹⁵.

Come spesso accade, ritengo che la ragione stia nel mezzo, ossia in una versione più moderata della posizione singeriana. Se infatti, secondo Singer, è

²⁹⁵ Singer (2005), cit. pp. 345-346. Per una critica più approfondita alla tesi dell'equilibrio riflessivo di Rawls si veda Singer (1974).

necessario tenere nettamente distinto l'ambito di ricerca dell'etica normativa da quello descrittivo della scienza, io credo che i due piani si influenzino reciprocamente e possano servire l'uno all'altro in un'operazione di chiarificazione concettuale.

4.2. Il presupposto naturalistico

L'idea che intendo sostenere è che lo studio delle questioni riguardanti l'uomo, la sua natura, la sua mente debba rimanere ancorato a qualcosa di "saldo", debba essere caratterizzato da una forte connessione tra la riflessione filosofica tradizionale e le conoscenze messe a disposizione dalle scienze cognitive, conoscenze che forniscono alla filosofia un imprescindibile punto di riferimento per mettere alla prova le proprie tesi. Obiettivo di tali scienze è quello di chiarire il funzionamento della mente umana, offrendo informazioni sulla piattaforma neurale, ossia sui rapporti naturalistici tra la dimensione corporea (costituita dal sistema nervoso e dai suoi rapporti con l'intero organismo) e quella psicologica, al fine di poter indagare meglio e più a fondo il comportamento umano e i fondamenti dei giudizi morali.

Secondo la prospettiva biologica, la mente è un fatto naturale, una proprietà biologica di un organismo vivente. Qualsiasi credenza o desiderio o comportamento trova spiegazione soltanto facendo riferimento a una base mate-

riale e fisica. Tale atteggiamento naturalistico si fonda sull'idea che l'universo sia causalmente chiuso, nel senso che niente di esterno ad esso può avere un effetto causale al suo interno.²⁹⁶

Uno dei vantaggi indubitabili dell'approccio biologico allo studio del pensiero umano e dei suoi fondamenti sta nel fatto che esso ci ricorda la nostra appartenenza al mondo della natura, il fatto che i giudizi e le giustificazioni morali stanno in una relazione determinata con i nostri bisogni e interessi e dipendono anche dalla particolare conformazione del nostro corpo e del nostro cervello, nonché dagli scambi incessanti tra noi e altri individui dotati della stessa costituzione biologica. E dunque, in ultima analisi, tale approccio ci ricorda che la morale è un fenomeno che ha un fondamento naturalistico, strettamente legato ai bisogni primari degli esseri umani.

Come già detto, sia in ambito filosofico sia nell'ambito della ricerca scientifica tale prospettiva si connette a una spiegazione evoluzionistica dell'essere umano. Ricorrente in ambito neuroscientifico è il riferimento alle tesi di Darwin, in particolare all'ipotesi che all'inizio del processo evolutivo non vi fosse niente di più che una coscienza morale elementare e una mente semplice.²⁹⁷

Così, la stessa morale è solitamente vista come una facoltà che si è sviluppata in modo graduale negli esseri umani – passando da forme elementari a

²⁹⁶ Searle (2004), cap. II.

²⁹⁷ Damasio (2011), p. 337.

forme sempre più complesse di pensiero, comportamento e azione – per garantire un adattamento sempre più efficace dell’organismo all’ambiente, e dunque la sua sopravvivenza, il suo benessere e la conservazione della specie; un fine, quello della sopravvivenza, considerato fondamentale da parte di quasi tutti i neuroscienziati.²⁹⁸

In generale, tutte le visioni che si richiamano all’approccio biologico-evolutionista sono accomunate dalla convinzione che le facoltà intellettuali dell’uomo, e segnatamente quelle morali, non siano alcunché di “misterioso”, dotato cioè di una valenza metafisica. Si tratterebbe piuttosto di insiemi di istinti emersi e consolidatisi con l’evoluzione del cervello, comuni a tutto il genere umano.²⁹⁹ In una prospettiva biologica di spiegazione della morale, le emozioni non sono finalizzate alla bontà incondizionata ma hanno una loro utilità e necessità poiché contribuiscono alla conservazione dell’organismo e alla sua integrità.³⁰⁰

La naturalizzazione del problema morale attraverso il riferimento alla neurobiologia e alle neuroscienze conduce a una spiegazione della mente in termini di sentimenti, emozioni, impulsi, ovvero a ipotizzare l’esistenza di un retroterra fisiologico nonché genetico che condizionerebbe il nostro modo

²⁹⁸ Cfr. Dennet (2004); Gazzaniga (2006).

²⁹⁹ Gazzaniga (2009), cap. IV.

³⁰⁰ Gazzaniga (2009), pp. 164 e ss.

di elaborare e di esprimere giudizi morali. L'applicazione del metodo scientifico allo studio dell'essere umano e della sua vita morale genera una sorta di aspirazione a fornire una spiegazione oggettiva dei fenomeni mentali.

Come ha chiarito Patricia Churchland in un suo recente volume sulla neurobiologia della morale, c'è una complessa relazione tra le nostre decisioni morali e i nostri processi mentali, tra ciò che giudichiamo buono e giusto e ciò che siamo.³⁰¹

Come già osservato nel primo capitolo, una delle più importanti acquisizioni delle ricerche neuroscientifiche è proprio quella di aver definitivamente escluso ogni ipotesi circa l'appartenenza della morale ad un ambito "altro" rispetto a quello dei processi fisici e mentali ordinari. Il ragionamento morale attiva esattamente gli stessi circuiti neurali di qualsiasi altro tipo di ragionamento, senza bisogno di far ricorso a proprietà superiori. Questa evidenza conduce a ritenere che sia doveroso affidarci alla realtà empirica ed osservabile dei processi mentali non solo con riferimento alle questioni psicologiche semplici ma anche allo scopo di indagare le questioni di tipo morale. Questo poiché i giudizi morali altro non sono che espressione di processi

³⁰¹ Churchland P. S. (2012), pp. 16-17.

neurali, la cui struttura ci è progressivamente svelata dalla ricerca scientifica.³⁰²

4.3. Neuroscienze ed intuizioni: la sconfitta del realismo morale?

Abbiamo visto che una delle più importanti acquisizioni che le neuroscienze e gli esperimenti di Greene hanno introdotto nel dibattito etico è costituita dalla teoria del “cervello duale”. Con tale espressione ci si riferisce alla scoperta dei due differenti processi che si attivano nella formulazione di un giudizio morale: un primo immediato circuito neurale che si attiva in risposta a dilemmi di tipo personale e che viene associato ad una risposta di tipo intuitivo-emozionale, e un secondo circuito neurale, legato invece a ragionamento complesso, che entra in funzione in un momento successivo. Questa bipartizione riflette e corrobora la tesi della tradizionale opposizione fra etiche deontologiche ed etiche utilitaristiche.³⁰³

I risultati degli esperimenti hanno evidenziato la profonda tensione che si crea tra le risposte intuitive ed emotive che incorporano i principi e i divieti assoluti propri del deontologismo, modellate sulla cultura e sull’esperienza dei nostri antenati, e il “calcolo morale” che riflette il criterio utilitarista, il

³⁰² Si veda cap. I di questo testo.

³⁰³ Greene, Nystrom, Engell, Darley, & Cohen (2004).

quale si è reso disponibile in una fase evolutiva molto più recente, consentendo all'uomo di sviluppare il pensiero astratto e il ragionamento cognitivo complesso.

Michael Gazzaniga a tal proposito sostiene che ogni uomo si porta dietro un insieme di programmi etici precostituiti, selezionati nel corso del processo evolutivo, dei quali le diverse culture si sono avvalse per costruire la propria morale positiva (sistemi di norme morali ed elenchi di virtù). Questi programmi vengono a loro volta manipolati e modellati dall'evoluzione biologica e culturale.

Si tratta della teoria del "cervello modulare". Un modulo rappresenta un circuito neurale all'interno del nostro cervello, il quale deve essere visto come una sorta di serbatoio di risposte istintive che l'organismo sviluppa nel corso dell'evoluzione in rapporto a problemi specifici posti dalla convivenza sociale. Tali "automatismi" darebbero vita alle nostre disposizioni morali intuitive.

Questa teoria sottende un'idea universalistica delle risposte morali. Ciascuno di noi non avrebbe soltanto la capacità di apprendere regole morali, ma sarebbe parimenti dotato di alcune disposizioni morali innate, traducibili in regole morali. Si tratta di meccanismi inconsci condivisi che si attivano in

risposta a problemi morali e dei quali gli individui spesso non sono in grado di fornire giustificazioni immediate o articolate.³⁰⁴

Un'interessante caratteristica di molti processi cognitivi di tipo intuitivo è che essi sono accompagnati da una componente molto forte legata alla percezione fenomenologica. Ad esempio, ognuno di noi è facilmente in grado di determinare se il viso di un'altra persona appartenga ad un uomo o a una donna senza alcuna conoscenza circa come è stato elaborato tale giudizio. Quando guardiamo qualcuno, infatti, non abbiamo esperienza di ciò che ci conduce a decidere se si tratti di un uomo o di una donna ma, semplicemente, vediamo nell'altro il suo essere uomo o donna. Contrariamente a ciò, quando guardiamo una stella nel cielo non vediamo se essa sta morendo. Possiamo immaginare che possa esistere una creatura che sia in grado di processare automaticamente lo spettro della stella ma noi, in quanto esseri umani, non abbiamo tale capacità.

Tutto ciò acquista significato se inserito all'interno di una prospettiva evolutivista. L'uomo, infatti, per adattarsi alla convivenza in una società sem-

³⁰⁴ Come nel caso del dilemma del carrello, nella variante del ponte e dell'uomo grasso. In quel caso, infatti, la quasi totalità dei partecipanti al test esprimevano una immediata reazione negativa all'eventualità di spingere giù dal ponte l'uomo grasso e le immagini della fMRI evidenziavano l'attivazione delle aree emotive del cervello a cui seguiva una giustificazione che richiamava intuizioni e principi morali assoluti, quali il divieto di uccidere. Cfr. Ibid.; De Neys & Glumicic (2008); Greene & Haidt (2002).

pre più dinamica ed evoluta, ha dovuto sviluppare meccanismi idonei a compiere giudizi di tipo sociale e morale sempre più velocemente, allo scopo di compiere scelte d'azione senza che sia necessario ragionare criticamente con riguardo a ciascuna di esse. Tali risposte comportamentali si prestano ad essere formulate mediante l'ausilio di principi morali, i quali certo non esauriscono la morale positiva di una data comunità umana. Tali principi si prestano ad essere concretizzati in modi diversi a seconda dei contesti sociali e culturali, generando sistemi di morale positiva distinti.

Questo insieme di dati, di tipo neuroscientifico e di tipo evoluzionistico, possono costituire un punto di partenza per ripensare le classiche tesi del realismo morale.

Abbiamo visto che gli individui sono inclini ad abbracciare il punto di vista del realismo morale perché l'esperienza morale così come viene da noi vissuta ha, molto spesso, una componente di percezione fenomenologica che si evidenzia soprattutto nel nostro modo di formulare i giudizi morali. Quando pensiamo alla possibilità di spingere giù dal ponte l'uomo grasso, infatti, formuliamo immediatamente un giudizio morale di disapprovazione senza alcun ragionamento complesso, come se solo l'aver immaginato l'atto di uccidere avesse innescato una reazione emotiva istintiva di disapprovazione. Tale reazione rappresenta il risultato di una componente percettiva

fenomenologica che l'evoluzione morale ha portato a sviluppare proprio per renderci maggiormente idonei a vivere in società.

Ne segue che sembra più ragionevole intendere l'inclinazione diffusa al realismo morale non come una conseguenza della natura dei concetti morali, quanto piuttosto come il prodotto di un efficiente processo cognitivo e comportamentale utilizzato per prendere decisioni morali in maniera più veloce e (forse³⁰⁵) migliore.

Torniamo, ora, al paper di Singer parlando del quale ho aperto questo capitolo. In "Ethics and Intuitions" il filosofo australiano sostiene la fallibilità del nostro affidamento alle intuizioni morali, proprio riferendosi agli esperimenti di Greene riguardanti i dilemmi morali del carrello e del ponte. Il fatto che ci sia una spiegazione di tipo biologico ed evoluzionistico circa la differenza di risposta a questi due dilemmi dovrebbe indurci, secondo Singer, a non considerare le intuizioni come uno strumento sufficiente per giustificare le nostre conclusioni normative.

«So the salient feature that explains our different intuitive judgments concerning the two cases» -afferma Singer- "is that the footbridge case is the kind of situation that was likely to arise during the eons of time over which

³⁰⁵ Dico "forse" perché argomenterò nel paragrafo successivo intorno alla possibilità di considerare sbagliate alcune delle nostre intuizioni morali rendendo così questo tipo di ragionamento non preferibile rispetto a quello più controllato, veicolato dai circuiti neurali razionali.

we were evolving; whereas the standard trolley case describes a way of bringing about someone's death that has only been possible in the past century or two, a time far too short to have any impact on our inherited patterns of emotional response. But what is the moral salience of the fact that I have killed someone in a way that was possible a million years ago, rather than in a way that became possible only two hundred years ago? I would answer: none.»³⁰⁶.

Secondo Singer, quindi, tutte le teorie normative costruite a partire dal senso morale diffuso e dalle intuizioni morali non sono necessariamente corrette, poiché la scienza ha dimostrato, e continua in parte a farlo, che spesso tali intuizioni risultano essere sbagliate e prive di fondamento razionale. L'obiettivo dell'etica, quindi, deve essere quello di analizzare e criticare le nostre intuizioni morali tradizionali, col fine di sviluppare nuove risposte intuitive basate su un sistema etico razionale.

4.4. Le intuizioni in bioetica sono ancora così affidabili?

L'intuizione, così come l'abbiamo fin qui inquadrata e definita, richiamando gli esperimenti condotti da Greene in cui essa veniva associata al primo tipo di circuito neurale collegato ad istinto ed emozioni, costituisce un elemento

³⁰⁶ Singer (2005), cit. p. 348.

essenziale di una branca dell'etica applicata caratterizzata da un fervido dibattito negli ultimi anni: la bioetica.

Riprendendo la definizione data da Piergiorgio Donatelli nel Dizionario di Bioetica, «Con il termine "intuizione" si indicano giudizi moderatamente riflessivi espressi in merito ad una situazione. Ciò che caratterizza le intuizioni è il fatto di non derivare la loro plausibilità da un ulteriore principio o ragionamento ma nel costituire esse stesse una risposta morale diretta, sebbene consapevole entro certi limiti di altre nozioni e informazioni rilevanti. Le intuizioni non richiedono perciò alcuna facoltà o alcun accesso speciale alla situazione in esame. Nel dibattito bioetico con la nozione di intenzione si fa riferimento al materiale della giustificazione delle opinioni morali.»³⁰⁷.

Tale nozione viene utilizzata in bioetica per caratterizzare il pluralismo morale in opposizione alle teorie moniste. Il primo sostiene che la riflessione morale si fonda, in ultima istanza, su una pluralità di intuizioni morali mentre le seconde sostengono che la riflessione morale consiste nella giustificazione di un principio morale ultimo, come accade nel caso dell'utilitarismo o delle etiche di matrice religiosa.

³⁰⁷ Donatelli (2002).

Questa contrapposizione rinvia proprio alla teoria “dual brain”, ovvero al dualismo tra processi cognitivi emotivi e processi razionali: le intuizioni costituiscono il motore che attiva il primo immediato processo neurale, in virtù della loro minima componente razionale e giustificatoria, mentre la seconda fase del ragionamento, di natura complessa, è guidata da un criterio monistico e, nello specifico, utilitarista.

Gli studi di *brain imaging* sembrano convalidare la tesi secondo cui sono le intuizioni morali, le emozioni, a guidarci spesso nei nostri giudizi morali ma lasciano aperto un interrogativo: le aree cerebrali implicate nei giudizi di tipo personale hanno un ruolo primario, cioè sono «naturalmente» la sede di quei giudizi morali che hanno una valenza emotiva, oppure esse implicano un processo di marcatura emotiva che si svolge a posteriori? In altre parole, i giudizi morali personali sono avvalorati da quei processi emotivi che conferiscono loro una coloritura “calda”?

Una recente ricerca condotta dal gruppo di Damasio³⁰⁸, svolta su pazienti con una lesione ventromediale della corteccia prefrontale, indica che in assenza della risposta emotiva mediata da quest’area della corteccia vengono effettuate delle scelte utilitaristiche, poiché queste persone non devono risolvere alcun conflitto tra componente emotiva e cognizione e, quindi, non

³⁰⁸ Koenigs, et al. (2007).

effettuano alcun bilanciamento tra intuizione e ragione. Perciò, se gli esseri umani rifiutano l'utilitarismo, come commenta Antonio Damasio, ciò sarebbe legato al dispiegarsi delle emozioni sociali in un'epoca in cui, tuttavia, la società era profondamente diversa da quella che conosciamo oggi.

Nel corso dell'evoluzione si sarebbe pertanto accumulata una saggezza che premia una forma ibrida di giudizio morale in cui si uniscono ragione ed emozione, ma in cui la componente emozionale è spesso prevalente rispetto a quella razionale.³⁰⁹

Esiste a tal proposito anche un'altra importante variabile associata al contrasto tra ragione ed emozione: il tempo di risposta.

Gli esperimenti di Greene ci mostrano l'estrema difficoltà con cui gli individui intervistati riescono a controllare l'impulso intuitivo emotivo iniziale in favore di un processo cognitivo razionale, teso a considerare con più attenzione la situazione di dilemma applicando i criteri utilitaristi di scelta.

Dal punto di vista evoluzionistico, la rapidità con cui l'uomo giunge a formulare giudizi morali di tipo personale, viene fatta risalire al fatto che i nostri antenati sono cresciuti in gruppi sociali molto piccoli, dove la violenza era esercitata in maniere semplici, dirette e ravvicinate. Il cervello umano, al fine di conservare la specie, aveva sviluppato delle reazioni emotive immediate

³⁰⁹ Oliverio (2008).

che esprimevano disapprovazione per queste forme di violenza senza bisogno di intermediazioni cognitive complesse.

Ma cosa succede alle nostre intuizioni davanti a modi di esercizio della violenza o, semplicemente, a scelte d'azione da compiersi in contesti di sviluppo scientifico e tecnologico impensabili anche solo 50 anni fa? Come ci dobbiamo comportare di fronte al funzionamento dei circuiti cerebrali che guidano la morale e che si sono sviluppati in una fase della nostra evoluzione troppo risalente per essere ora adeguati alle sfide che quotidianamente ci troviamo ad affrontare?

Gli studi di Greene certamente ci aiutano a prendere atto che vi sono meccanismi neurali che attivano risposte comportamentali. Tali risposte generano delle regolarità di comportamento tra gli individui che possiamo catturare e descrivere, ipotizzando regole morali coerenti. Tali regole, e i giudizi che fanno da sfondo ad esse, non sono né vere né false. Un giudizio morale può essere corretto o errato, in questa prospettiva, se è coerente o incoerente con le risposte comportamentali causate dai processi neurali di base che governano il comportamento umano.

Pensiamo ad un dibattito che in bioetica è certamente uno dei più accesi, ossia quello riguardante il diritto all'eutanasia e, in particolare, la differenza tra eutanasia attiva e passiva. Cosa succede, infatti, se ipotizziamo di non essere intuitivamente capaci di immaginare lo scontro morale alla base di

alcuni scenari possibili grazie allo sviluppo della scienza e della tecnologia medica ma che non avrebbero potuto esistere fino alla metà del secolo scorso?

Da cinquant'anni a questa parte, un tempo infinitesimale rispetto ai miliardi di anni di evoluzione del nostro cervello, la scienza medica conosce modi di morire impensabili prima, modi di intervenire sul corso della morte sempre più invasivi che offrono all'uomo poteri d'azione grandissimi. Poter intervenire per bloccare o accelerare il corso della morte naturale di un paziente ha reso il problema intorno all'eutanasia sempre più complicato e moralmente dibattuto. Da un lato corriamo il rischio di ricadere in forme di accanimento terapeutico su pazienti le cui condizioni sarebbero altrimenti fatali, e dall'altro confondiamo sempre più il confine tra forme di eutanasia passiva e forme di eutanasia attiva. Staccare la spina al respiratore di un paziente in stato vegetativo permanente è eutanasia attiva? Le nostre intuizioni morali comuni ci inducono a rispondere in modo affermativo, poiché ciò che vediamo è un essere umano vivo, seppur incosciente e attaccato alle macchine, e l'atto di "togliere la spina" si configura a tutti gli effetti come l'uccisione di un uomo, non diversamente dall'iniezione letale somministrata a chi si reca con le sue gambe in una clinica per porre fine alle proprie sofferenze. Eppure la nostra ragione ci dice che una differenza tra questi due casi c'è, seppur non individuata dai circuiti intuitivo-emotivi.

Questo, come molti altri casi che possiamo immaginare in ambito bioetico, dovrebbe indurci ad assumere un atteggiamento scettico verso le nostre intuizioni morali, costringendoci a controllare maggiormente quel tipo di circuiti, in favore di un ragionamento complesso guidato dal criterio utilitaristico.

Il fatto che le aree del nostro cervello coinvolte nei ragionamenti di tipo morale si siano sviluppate in un'epoca assai lontana, fa sì che i processi neurali di tipo intuitivo ed emotivo, sviluppatisi per affrontare situazioni di dilemma morale, risultino inadeguati ad adattarsi alle questioni morali odierne.

Se proviamo a considerare alcuni dilemmi morali che sorgono oggi in bioetica, ambito nel quale la scienza ci permette di immaginare scenari nuovissimi rispetto al passato, è spesso difficile identificare quali siano i valori morali in conflitto o se sussistano somiglianze tra il caso analizzato ed altre situazioni ad esso riconducibili. Semplificando, sembra che il nostro cervello non sia ancora biologicamente pronto per affrontare certe questioni morali e che sia necessario accelerare il suo processo evolutivo, in primo luogo, prendendone atto e denunciando tale inadeguatezza. Questo al fine di consentire lo sviluppo di un diverso modo di affrontare i nuovi dilemmi che si presentano alla nostra attenzione; una modalità non più ancorata agli schemi del passato.

Al contempo, generalizzando il discorso, le stesse teorie etiche tradizionali finora impegnate nel trovare la migliore spiegazione del ragionamento morale, non appaiono più adeguate per dare risposte in tali situazioni inedite poiché si basano su una rappresentazione della realtà che non è più verosimile.

4.5. Prospettive di riforma morale

Quanto fin qui osservato sembra giustificare la critica di Singer al cieco affidamento che l'uomo tende ad avere nei confronti delle intuizioni morali e promuovere un cambiamento di prospettiva, abbracciando l'idea che le nostre intuizioni morali, seppur consolidate e spesso generalmente condivise, possano rivelarsi sbagliate ed inadatte a darci le risposte che alcune delicate questioni bioetiche richiedono.

In un suo recente intervento, Singer ribadisce questa sua tesi sottolineando che il mero fatto che le nostre intuizioni morali (o meglio alcune di esse) sono universali e fanno parte della natura umana non implica che esse siano corrette; semmai: «il fatto che un determinato metodo di arrecare danno ad altre persone esista da sempre, nella nostra storia evolutiva, mentre un altro

è relativamente nuovo, da un punto di vista etico non ha alcuna rilevanza»³¹⁰.

Emerge così quanto sia importante il secondo processo neurale, quello che si attiva solo in caso di ragionamento complesso, quello che in ogni uomo veicola un criterio utilitarista; un processo che si è evoluto più tardi ma che, per questo motivo, è ancora giovane e plasmabile da parte dei filosofi che devono assumere il ruolo di “educatori della morale”.

Non credo che né la neuroetica né le conoscenze scientifiche che essa incorpora al suo interno, possano fungere da giustificazione ultima e definitiva per abbracciare una determinata teoria morale piuttosto che un'altra e, allo stesso tempo, non credo che esse ci possano aiutare a risolvere senza appello alcuno i dilemmi morali del carrello e simili. Tuttavia, pur essendo consapevole di ciò, ritengo che neuroetica e neuroscienze possano essere utili strumenti nelle mani del filosofo e del giurista che si trovano a dover interpretare in maniera attuale e coerente le norme etiche comuni in riferimento a circostanze inedite, oltre che efficaci criteri di esclusione di teorie etiche troppo in contrasto con le conoscenze attuali sul cervello e sul suo modo di ragionare morale.

³¹⁰ Singer (2007).

La neuroetica presuppone un modo nuovo di considerare il senso e il ruolo della morale in generale. L'idea di fondo è che la morale sia uno strumento evolutivo necessario per favorire l'adattamento ambientale e potenziare la sopravvivenza di una specie altamente sociale come la nostra. Così come impariamo a camminare, impariamo anche a formulare giudizi morali. Da queste premesse nasce l'idea, accennata sopra, di un filosofo morale "maestro" che sia da un lato aperto ad accogliere, non senza senso critico, le scoperte della scienza in ogni ambito e che, dall'altro, renda tali scoperte il motore per avviare un processo di sviluppo e di progresso morale.

È necessario che si radichi la consapevolezza della parziale inadeguatezza del nostro modo di ragionare morale rispetto ai problemi che la bioetica quotidianamente ci pone e che a tale inadeguatezza rivolga la propria attenzione il filosofo, suggerendo ai cittadini modalità di ragionamento maggiormente coerenti con la realtà che ci circonda.³¹¹

Con tale coscienza è anche possibile approcciare il tema della legislazione e della decisione sui temi sensibili della bioetica in modo nuovo, cercando di prendere le distanze dalle intuizioni, categorie concettuali che la scienza mostra essere razionale ingiustificate.

³¹¹ L'idea del ruolo "didattico" del filosofo si trova anche in Viola (2014).

BIBLIOGRAFIA GENERALE

- Anscombe, G. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33, 1-19.
- Anscombe, G. (1976). *Intention* (II ed.). Oxford: Blackwell.
- Armstrong, D. (1981). *The nature of mind and other essays*. Ithaca: Cornell University Press.
- Arrington, R. (1989). *Rationalism, Realism and Relativism: Perspectives in Contemporary Moral Epistemology*. Londra: Cornell University Press.
- Ayer, A. (1936). *Language, truth and logic*. Londra: Victor Gollancz.
- Barcellona, P. [. (2013). *Perchè essere realisti. Una sfida filosofica*. (A. Lavazza, & V. Possenti, A cura di) Milano-Udine: Mimesis .
- Bennett, C., & Miller, M. (2010). How reliable are the results from functional magnetic resonance imaging? *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1191, 133-155.
- Bentham, J. (1776 (1988)). *A fragment on government*. (J. Burns, & H. Hart, A cura di) Cambridge: Cambridge University Press.
- Bentham, J. (1789 (1996)). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. (J. Burns, & H. Hart, A cura di) Oxford: Clarendon Press.
- Bentham, J. (1998). *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*. (E. Lecaldano, A cura di) Milano: Utet.
- Blackburn, S. (1984). *Spreading the word : groundings in the philosophy of language*. Oxford : Clarendon Press.
- Blackburn, S. (1993). *Essays in quasi-realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn, S. (1998). *Ruling passions : a theory of practical reasoning*. Oxford: Clarendon Press.

- Blakemore, C. (2006). Foreword. In J. Illes (A cura di), *Neuroethics. Defining the issues in theory, practice and policy*. Oxford: Oxford University Press.
- Boyd, R. (1988). How to be a moral realist. In G. Sayre-McCord, *Essays on moral realism* (p. 181-228). Londra: Cornell University Press.
- Brandt, R. (1959). *Ethical theory : the problems of normative and critical ethics*. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall.
- Brink, D. (1986). Utilitarian morality and the personal point of view. *Journal of Philosophy*, 83, 417-438.
- Brink, D. (1989). *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brink, D. (1997). Moral motivation. *Ethics*, 108, 4-32.
- Churchland, P. (1996). *Matter and consciousness : a contemporary introduction to the philosophy of mind*. Londra: The MIT Press.
- Churchland, P. S. (2012). *Neurobiologia della morale*. (S. Zipoli, Trad.) Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Craig, W., & Moreland, J. (2000). *Naturalism: a critical analysis*. London: Routledge.
- Cremaschi, S. (2005). *L'etica del Novecento: dopo Nietzsche*. Roma: Carocci.
- Crimmins, J. (1990). *Secular utilitarianism : social science and the critique of religion in the thought of Jeremy Bentham*. Oxford: Clarendon Press.
- Crockett, M. (2013). Models of morality. *Trends in cognitive sciences*, 17, 363-366.
- Cushman, F. (2013). Action, outcome and value: a dual-system framework for morality. *Personality and Social Psychology Review*, 17, 273-292.
- Cushman, F., Murray, D., Gordon-McKeon, S., Wharton, S., & Greene, J. (2012). Judgment before principle: engagement of the frontoparietal control network in condemning harms of omission. *Social cognitive and effective neurosciences*, 7, 888-895.
- Damasio, A. (2011). *L'errore di Cartesio: emozione, ragione e cervello umano*. (F. Macaluso, & I. Blum, Trad.) Milano: Adelphi.
- Darwal, S., Gibbard, A., & Railton, P. (1992). Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends. *The Philosophical Review*, 101, 115-189.

- Darwall, S. (1983). *Impartial reason*. Londra: Cornell University Press.
- Davidson, D. (1980). *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (1980). *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press.
- Daw, N., & Doya, K. (2006). The computational neurobiology of learning and reward. *Current opinion in neurobiology*, 16, 199-204.
- De Mori, B. (2005). Teoria dell'errore e 'stranezza' ontologica: Mackie e l'attualità dell'antirealismo in etica. *Etica & Politica*, 7, 1-30.
- De Neys, W., & Glumicic, T. (2008). Conflict monitoring in dual process theories of thinking. *Cognition*, 106, 1248-1299.
- Dennet, D. (2004). *L'evoluzione della libertà*. (M. Pagani, Trad.) Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Dennett, D. (1992). *Contenuto e coscienza*. (G. Pacini Mugnai, Trad.) Bologna: Il Mulino.
- Dilthey, W. (1883). Introduction to the Human Sciences. In R. Makkareel, & F. Rodi, *Selected Works*. NJ: Princeton University Press.
- Donatelli, P. (2002). Intuizioni. In E. Lecalano, *Dizionario di Bioetica*. Roma-Bari: Laterza.
- Donatelli, P. (2007). *Introduzione a Mill*. Roma-Bari: Laterza.
- Edelman, G. (1995). *Darwinismo neurale : la teoria della selezione dei gruppi neurali*. (S. Ferraresi, Trad.) Torino: Einaudi.
- Engel, P. (2004). *Verità. Riflessioni su alcuni truismi*. (C. Penco, A cura di, & G. Tuzet, Trad.) Genova: De Ferrari.
- Engelhardt, H. J. (1996). *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press.
- Falk, W. (1947). "Ought" and Motivation. *Proceeding of the Aristotelian Society*, 48, 111-138.
- Fisher, A. (2011). *Metaethics. An Introduction*. Durham: Acumen.
- Fisher, A., & Kirchin, S. (2006). *Arguing about Metaethics*. New York: Routledge.

- Foot, P. (1967). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect in Virtues and Vices. *Oxford Review*, 5, 5-15.
- Frankena, W. (1939). The Naturalistic Fallacy. *Mind*, 48, 464-477.
- Frankena, W. (1958). Obligation and motivation in recent moral philosophy. In A. Melden, *Essays in moral philosophy* (p. 40-81). Seattle: University of Whashington Press.
- Garner, R., & Rosen, B. (1967). *Moral philosophy : a systematic introduction to normative ethics and meta ethics*. Londra: Collier Macmillan Limited.
- Gazzaniga, M. (1998). *The mind's past*. Berkeley: University of California Press.
- Gazzaniga, M. (2006). *La mente etica*. (S. Ferraresi, & F. Garbarini, Trad.) Torino: Codice.
- Gazzaniga, M. (2009). *Human. Quel che ci rende unici*. (L. Sparaci, Trad.) Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Geach, P. (1960). Ascriptivism. *The Philosophical Review*, 62, 221-225.
- Geach, P. (1965). Assertion. *The Philosophical Review*, 74, 449-465.
- Glannon, W. (2007). *Bioethics and the brain*. Oxford: Oxford University Press.
- Goodenough, O. (2009). Strategic Mechanisms, Functional Modeling and Experimental Design in Neurolaw. *CELS 2009, 4th Annual Conference in Advance Neuroimaging*. Los Angeles.
- Greene, J. (2008). The Secret Joke of Kant's Soul. In W. Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology (Vol. 3)* (p. 35-79). Londra: MIT Press.
- Greene, J., & Cohen, J. (2004). For the law, neuroscience changes nothing and everything. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological sciences*, 359, 1775-1785.
- Greene, J., & Haidt, J. (2002). How (and where) does moral judgment work? *Trends in Cognitive Sciences*, 6, 517-523.
- Greene, J., Nystrom, L., Engell, A., Darley, J., & Cohen, J. (2004). The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. *Neuron*, 44, 389-400.

- Greene, J., Sommerville, R., Nystrom, L., Darley, J., & Cohen, J. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293, 2105-2108.
- Hacker, P. (2013). The linguistic turn in analytic philosophy. In M. Beaney, *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (p. 926-947). Oxford: Oxford University Press.
- Haidt, J. (2001). The Emotional Dog and Its Rational Tail: a social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108, 814-834.
- Hare, R. (1952). *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, R. (1971). *Libertà e ragione*. (M. Borioni, & F. Palladini, Trad.) Milano: Il Saggiatore.
- Hare, R. (1989). *Essays in ethical theory*. Oxford: Clarendon press.
- Hare, R. (1989). *Il pensiero morale*. (S. Sabattini, Trad.) Bologna: Il Mulino.
- Hare, R. (1994). *Sulla morale politica*. (R. Rini, Trad.) Milano: Il Saggiatore.
- Hare, R. (1997). *Sorting out Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Harsanyi, J. (1977). Rule Utilitarianism and Decision Theory. *Erkenntnis*, 11, 25-53.
- Hooker, B. (2000). *Ideal code, real world : a rule-consequentialist theory of morality*. Oxford: Clarendon press.
- Horgan, T., & Timmons, M. (2006). *Metaethics after Moore*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (1739 (2000)). *A Treatise on Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Illes, J. (2002). Brain and Cognition: ethical challenges in advance neuroimaging. *Brain and Cognition*, 341-344.
- Illes, J., & Sahakian, B. (2011). *The Oxford handbook of neuroethics*. New York: Oxford University Press.
- Jackson, F. (1989). *From metaphysics to ethics : a defence of conceptual analysis*. Oxford: Clarendon Press.

- Jackson, F., Mason, K., & Stich, S. (2009). Folk psychology and tacit theories : A correspondence between Frank Jackson and Steve Stich and kelby Mason. In D. Braddon-Mitchell, & R. Nola, *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism* (p. 99-112). Massachusetts: MIT Press.
- Kant, I. (1785 (1994)). *Fondazione della metafisica dei costumi*. (V. Mathieu, Trad.) Milano: Rusconi Libri.
- Kant, I. (1788 (2006)). *Critica della Ragion pratica* (IX ed.). (F. Capra, Trad.) Roma-Bari: Laterza.
- Kim, J. (2003). The American Origins of Philosophical Naturalism. *Journal of Philosophical Research*, 28, 3-98.
- Kim, S., & Ogawa, S. (2002). Insights into new techniques for high resolution functional MRI. *Current opinion in neurobiology*, 12, 607-615.
- Koenigs, M., Young, L., Adolphs, R., Tranel, D., Cushman, F., Hauser, M., & Damasio, A. (2007). Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements. *Nature*, 446, 908-911.
- Korsgaard, C. (1997). The sources of normativity. In S. Darwall, A. Gibbard, & P. Railton, *Moral discourse and practice : some philosophical approaches* (p. 389-406). Oxford: Oxford University Press.
- Krikorian, Y. (1944). *Naturalism and the Human Spirit*. New York: Columbia University Press.
- Kuhse, H. (2002). L'etica pratica di Peter Singer. *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, 10, 424-438.
- Lavazza, A., & De Caro, M. (2013). Neuroetica: la nascita di un nuovo tipo di antropologia? *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 4, 252-263.
- Lecaldano, E. (1990). Etica e significato: un bilancio. In C. Viano (A cura di), *Teorie etiche contemporanee* (p. 58-86). Torino: Bollati Boringhieri.
- Lenman, J. (2000). Consequentialism and Cluelessness. *Philosophy & Public Affairs*, 29, 342-370.
- Levy, N. (2008). Introducing Neuroethics. *Neuroethics*, 1, 1-8.
- Levy, N. (2011). Neuroethics: a new way of doing ethics. *AJOB Neuroscience*, 2, 3-9.

- Lewis, D. (1970). How to define theoretical terms. *Journal of Philosophy*, 67, 427-446.
- Lyons, D. (1978). *Forms and limits of utilitarianism* (XII ed.). Oxford: Clarendon press.
- Macdonald, G., & Wright, C. (1986). *Fact, science, and morality: essays on A.J. Ayers Language, truth, and logic*. Oxford: Blackwell.
- Mackie, J. (1946). A refutation of morals. *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 24, 77-90.
- Mackie, J. (1977). *Ethics: inventing right and wrong*. Londra: Penguin Books.
- Macmillan, M. (2000). *An odd kind of fame. Stories of Phineas Gage*. Cambridge: The MIT Press.
- Manfrinati, A. (2011). Il conflitto morale nella prospettiva delle neuroscienze. In A. Da Re, & A. Ponchio, *Il conflitto morale* (p. 69-81). Padova: Il Poligrafo.
- McDowell, J. (1979). Virtue and Reason. *The Monist*, 62, 331-350.
- Mill, J. (1861 (2003)). *Utilitarianism and On Liberty* (II ed.). (M. Warnock, A cura di) Londra: Blackwell.
- Mill, J. (1869 (1982)). *Analysis of the phenomena of the human mind*. New York: Olms.
- Miller, A. (2003). *An introduction to contemporary metaethics*. Oxford: Blackwell.
- Moore, G. (1899). The Nature of Judgment. *Mind*, 8, 176-193.
- Moore, G. (1993). *Principia Ethica* (II ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreso, J. (2007). Il problema Frege-Geach. *Ragion Pratica*, 1, 161-166.
- Morse, S. (2003). Inevitable Mens rea. *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 27, 51-64.
- Murphy, A. (1945). Review of Naturalism and the Human Spirit. *Journal of Philosophy*, 42, 400-417.
- Nagel, E. (1956). *Logic without Metaphysics*. Glencoe: The Free Press.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

- Oiverio, A. (2008). *Geografia della mente*. Milano: Cortina Editore.
- Oliverio, A. (2008). Neuroscienze ed etica. *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 21, 163-186.
- Palazzani, L. (2015). *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*. Torino: Giappichelli.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford: Clarendon press.
- Pellegrino, G. (2006). Sidgwick e la difesa dell'utilitarismo. Commenti a Cremaschi. *Etica & Politica*, 1, 1-9.
- Pollo, S. (2008). *La morale della natura*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Pontius, A. (1973). Neuro-ethics of "walking" in the newborn. *Perceptual and motor skills*, 37, 235-245.
- Railton, P. (1984). Alienation, consequentialism and the demands of morality. *Philosophy & Public Affairs*, 13, 134-171.
- Railton, P. (1986). Moral realism. *Philosophical Review*, 95, 163-207.
- Railton, P. (1989). Naturalism and prescriptivity. *Social Philosophy and Policy*, 7, 151-174.
- Railton, P. (1993). Reply to David Wiggins. In J. Haldane, & C. Wright, *Reality, Representation and Projection* (p. 315-328). Oxford: Oxford University Press.
- Railton, P. (2003). *Facts, values and norms: essays toward a morality of consequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1978). *A theory of justice* (XV ed.). Oxford: Oxford University press.
- Reichlin, M. (2000). Dilemmi morali. *Ragion Pratica*, 15, 241-262.
- Rorty, R. (1967). *The Linguistic Turn*. Chicago: Chicago University Press.
- Rosen, F. (2003). *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. Londra: Routledge.
- Rosen, G. (1998). Blackburn's essays in quasi-realism. *Nous*, 32, 386-405.
- Roskies, A. (2002). Neuroethics for the new millennium. *Neuron*, 35, 21-23.
- Ross, W. (1930). *The right and the good* (VI ed.). Oxford: Clarendon press.

- Russell, B. (1959). *My philosophical development*. Londra: Allen & Unwin.
- Safire, W. (2002). Introduction. *Neuroethics: mapping the field*. San Francisco: The Dana Press.
- Safire, W. (2002, maggio 16). The but-what-if factor. *The New York Times*.
- Sandrone, S., Bacigaluppi, M., Galloni, M., Martino, G., Cappa, S., Moro, A., . . . Perani, D. (2014). Weighing brain activity with the balance: Angelo Mosso's original manuscripts come to light. *Brain*, 137, 621-633.
- Sarlo, M., Lotto, L., Manfrinati, A., Rumiati, R., Gallicchio, G., . . . D. (2012). Temporal dynamics of cognitive-emotional interplay in moral decision-making. *Journal of cognitive neuroscience*, 24, 1018-1029.
- Savulescu, J., & Bostrom, N. (2009). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- Sayre-McCord, G. (1988). *Essays on moral realism*. Londra: Cornell University Press.
- Scanlon, T. (1998). *What we owe to each other*. Londra: Belknap Press of Harvard University Press.
- Schneewind, J. (1990). The Misfortunes of Virtues. *Ethics*, 101, 42-63.
- Schofield, P. (1977 (2008)). *A comment on the Commentaries and A fragment on government*. (J. Burns, & H. Hart, A cura di) Oxford: Clarendon Press.
- Schroeder, M. (2008). What is the Frege-Geach problem? *Philosophy Compass*, 3, 703-720.
- Searle, J. (2007). *Freedom and neurobiology. Reflections on free will, language and political power*. New York: Columbia University Press.
- Searle, J. R. (2004). *Mind: a brief introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A., & Williams, B. (1990). *Utilitarismo e oltre*. (S. Veca, A cura di) Milano: Il Saggiatore.
- Shafer-Landau, R. (2003). *Moral realism: a defence*. Oxford: Clarendon Press.
- Shafer-Landau, R. (2007). *Ethical theory: an anthology*. Malden (Mass.): Blackwell.
- Shafer-Landau, R., & Cuneo, T. (2007). *Foundations of ethics: an anthology*. Malden (Mass.): Blackwell.

- Shaw, W. (1999). *Contemporary ethics: taking account of utilitarianism*. Malden (Mass.): Blackwell.
- Shenhav, A., & Greene, J. (2014). Integrative moral judgment: dissociating the roles of the amygdala and ventromedial prefrontal cortex. *The Journal of Neuroscience*, 34, 4741-4749.
- Sidgwick, H. (1874 (1907)). *The Methods of Ethics* (VII ed.). Londra: Macmillan.
- Simpson, E. (1999). Between internalism and externalism in ethics. *Philosophical Quarterly*, 49, 201-214.
- Singer, P. (1972). Famine, affluence and morality. *Philosophy & Public Affairs*, 1, 229-243.
- Singer, P. (1974). Sidgwick and Reflective Equilibrium. *The Monist*, 58, 490-517.
- Singer, P. (1989). *Etica Pratica*. (G. Ferranti, Trad.) Napoli: Liguori.
- Singer, P. (2004). *Scritti su una vita etica*. (S. Rini, S. Romano, S. Montes, & E. Ferreri, Trad.) Milano: Net.
- Singer, P. (2005). Ethics and intuitions. *The Journal of Ethics*, 9, 331-352.
- Singer, P. (2007, aprile 15). Etica, se il nostro intuito sbaglia. *Il Sole-24 Ore*, p. 12.
- Smart, J., & Williams, B. (1985). *Utilitarismo: un confronto*. (B. Morcavallo, Trad.) Napoli: Bibliopolis.
- Smith, M. (1994). *The moral problem*. Oxford: Blackwell.
- Smith, M. (2004). *Ethics and the A priori : selected essays on moral psychology and meta-ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spencer, H. (1894). *The data of ethics*. Londra: Williams and Norgate.
- Sporns, O. (2010). *Networks of the Brain*. Cambridge: The MIT Press.
- Sporns, O., Tononi, G., & Kötter, R. (2005). The human connectome: A structural description of the human brain. *PLoS Computational Biology*, 1, 245-251.
- Stephen, L. (2013 (1904)). *English literature and society in the Eighteenth Century*. Amburgo: Tredition Classics.

- Stocker, M. (1979). Desiring the bad: An essay in moral psychology. *Journal of Philosophy*, 76, 738-753.
- Suter, R., & Hertwig, R. (2011). Time and moral judgment. *Cognition*, 119, 454-458.
- Thomson, J. (1985). Turning the Trolley. *The Yale Law Journal*, 94, 1395-1415.
- van Roojen, M. (2015). *Metaethics: a contemporary introduction*. Londra: Routledge.
- Viola, F. (2014). Neuroscienze e diritto naturale. *Rivista di filosofia del diritto*, 131-144.
- Wall, G. (1982). Mill on Happiness as an end. *Philosophy*, 57, 537-541.
- West, H. (2014). Mill and utilitarianism in the mid-nineteenth century. In B. Egglestone, & D. Miller, *The Cambridge Companion to Utilitarianism* (p. 61-80). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1981). *Moral luck : philosophical papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, C. (1988). Realism, antirealism, irrealism, quasi-realism. *Midwest Studies in Philosophy*, 12, 25-49.